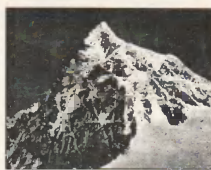


# NOICA



Schiță pentru istoria lui  
Cum e cu puțință ceva nou



HUMANITAS

SCHIȚĂ PENTRU ISTORIA LUI  
CUM E CU PUTINȚĂ CEVA NOU

CONSTANTIN NOICA (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret”. A urmat Facultatea de Litere și Filosofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filosofiei și membru al Asociației „Criterion” (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormântat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathe-sis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticeii Judecării”) (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), „*Fenomenologia spiritului*” de G.-W.-F. Hegel istorisită de Constantin Noica (1962), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „*Fenomenologia spiritului*”) (1980), *Douăzeci și șapte de trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Devenirea într-o ființă*. Vol I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea într-o ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

Schiță pentru istoria lui  
Cum e cu putință ceva nou



HUMANITAS

**Coperta seriei**  
**IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE**

© Alexandra Noica-Wilson

© Humanitas, 1995, pentru prezenta ediție

ISBN 973-28-0575-7

## Notă asupra ediției

*Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată pentru prima dată în volum la Institutul de Arte Grafice „Bucovina” I. E. Torouțiu din București în 1940, a reprodus teza de doctorat susținută de Constantin Noica în luna iunie a aceluiași an.

Două fragmente din lucrare, *Încercare despre filosofie însăși* și *Încercare de filosofie*, au apărut separat în „Revista Fundațiilor Regale”, an VI, nr. 8, 1939, pp. 399–410, și în „Gând românesc”, an VIII, nr. 1–4, 1940, pp. 13–20.

Prezenta ediție a respectat normele ortografice și de editare Humanitas. Intervenția editorului s-a limitat la actualizarea formelor lexicale și a variantelor morfologice ieșite din uz sau avînd astăzi alte semnificații. Unificarea dubletelor lexicale, îndreptarea erorilor tipografice și adaptarea punctuației s-a făcut tacit.

Versiunea românească a citatelor, expresiilor sau cuvintelor redată în original precede cuprinsul cărții. Mulțumim Marianeii Băluță-Skultéty pentru traducerile din latină, greacă și franceză, și Danielei Ștefănescu pentru cele din limba germană.

EDITURA

1.  $\frac{1}{2}$  and  $\frac{1}{3}$

2.  $\frac{1}{4}$

## INTRODUCERE

Adevărata dezamăgire pe care ar trebui să o dea celui ce o cercetează istoria filozofiei e mai puțin de a nu putea desprinde ceva sigur din ea: e de a nu putea păstra totul. Istoria e într-atît legată de filozofie, ține într-o asemenea măsură de intimitatea ei, încît destinul celei din urmă e de a purta cu sine pe cea dintîi. E greu explicabilă, ca urmare, nepăsarea celor care întreprind istoria numai spre a o respinge. Că filozofii greșesc? Dar greșelile ce li se impută sînt, fie prea evidente (cum e cazul cu separabilitatea ideilor platonice sau cu acțiunea lucrului în sine kantian), și atunci te întrebi cum de nu le-au surprins filozofii înșiși; fie prea subtile, și atunci nu reprezintă decît punctul de vedere din care privește lucrurile istoricul. Este, în filozofii, dincolo de adevărurile și erorile lor posibile, o izbucnire de viață care nu te poate lăsa nepăsător. Cine nu simte toată actualitatea doctrinelor trecute, în larga lor majoritate, nu gîndește, poate, destul de însuflețit el însuși. Se întîlnesc, firește, și istorici care să se străduiască a sfîrși cu istoria, acolo mai ales unde ea nu confirmă atitudinile adoptate de ei. Dar năzuința cea mai legitimă a istoricului e de a adopta o atitudine care să îi îngăduie a pierde cît mai puțin, într-un cîmp unde varietatea de moduri e în neodihnită îmbogățire.

Pentru a căpăta o înțelegere cît mai cuprinzătoare a istoriei, unii cercetători caută să iasă din perspectiva lor, spre a se așeza în perspectiva obiectului. De aici, părăsind — spun ei — punctele de vedere subiective, acordul între conștiințe, asupra unei materii cît mai întinse, devine cu putință. În particular istoria filozofiei devine egală cu sine, una și atotpăstrătoare. Că în felul acesta ea capătă un caracter muzeal, îmbrățișînd totul numai pentru că mumifică totul, e un fapt ce ni se trece sub tăcere. La fel cum nu



ni se explică întotdeauna în ce chip poate face cugetul nostru un salt, din perspectiva proprie sieși în cea a obiectului, și nici felul cum, o dată saltul făcut, putem rămîne îndelungă vreme ca și în afară de noi înșine, senin scrutători ai tuturor lucrurilor. Într-un cuvînt și cu o expresie ades folosită: e greu de înțeles cum poți privi lumea din punctul de vedere al lui Sirius.

E, în noi, o curioasă teamă de subiectivism. Ni se pare neconținut că exigențele cele mai înalte ale vieții intelectuale impun o desolidarizare de tot ce ar putea să ne dividă, ca ținînd de intimitatea fiecăruia; cu alte cuvinte impun o desolidarizare de noi înșine. Dar subiectivismul nu e întotdeauna cel superficial, al fiecăruia, ci cufundarea în modurile unei vieți a spiritului care e a tuturor. Subiectivismul adevărat nu ne unifică numai între noi, cum face — și se laudă că face — obiectivismul. Ne unifică și cu noi înșine, ceea ce nu izbutește obiectivismul. De o asemenea unificare cu sine are nevoie în primul rînd filozofia, iar prin ea, poate, se lămurește împrejurarea, relevantă în atîtea rînduri, că în timp ce alte discipline se dezinteresează de istoria lor, filozofia trăiește tocmai prin interesul pentru istoria ei. Setea de unitate cu sine a spiritului ia, pentru o dată, locul celeilalte năzuințe, de creație obiectivă. Dacă interesul pentru obiect și judecata științifică îngăduie, în celelalte discipline, să se piardă tot ce a precedat rezultatul, adică istoria însăși, interesul pentru unitatea spiritului obligă, aici, să se recîștige cît mai mult. Numai subiectivizînd istoria, numai purtînd cu sine întreaga istorie, poate răspunde filozofia exigențelor de unitate, care comandă, la fel cu cele de „obiectivitate“, viața intelectuală.

Întîlnirea cu istoria, descoperirea că are un trecut, revelația formelor acestui trecut ce plutește în urmă-i, gata făcut și străin de el, ar fi împlinirea cea gravă a cugetului, dacă ultimul n-ar avea virtutea de a preface istoria în istorii. O istorie a filozofiei, una și dinainte constituită, ar copleși spiritul, așa cum îl copleșesc realitățile străine lui. E proprie nouă puțința de a ne însuși istoria și de a face lucrul potrivit cu legitimele interese ori puncte de vedere ce reprezentăm. Chiar în cazul istoriei obișnuite, purtînd asupra altor materii decît filozofia, istoricul poate lua atitudini diferite: el poate explica istoria (și e curios de constatat că uneori reușesc mai multe explicații), ori o poate

lăsa să se explice singură; uneori o subiectivizează pînă la transfigurarea propriei sale epoci, alteori — și o anumită obiectivitate este încă o formă a subiectivității — o distanțează spre a o contempla mai bine. La aceste atitudini, istoricul filozofiei poate adăuga pornirea de a se cufunda în istoria filozofiei, spre a se pierde în ea (ce e teoria „conceptelor deschise” decît o pierdere în istorie, prin redeschiderea neîncetată a problemelor?); sau se poate cufunda în ea spre a se regăsi. Dar toate cele de mai sus reprezintă atitudini, și nu duc, poate, la istorii diferite. Istoriile, mai multe, încep de la setea de unitate, de la nevoia resimțită de spirit de a se înstăpîni în istoria sa.<sup>1</sup> E de la sine înțeles că la temelia tuturor acestor istorii stă un dat unic: să spunem, textele cugetătorilor trecuți și sensul, pe cît posibil exact, al afirmațiilor incluse acolo. Dar simpla expunere, chiar și ideal exactă, a opiniilor emise nu constituie, prin ea însăși, o istorie ci, cel mult, o doxografie. Abia de aici înainte, sprijinindu-se pe ea ca pe adevăratul ei material, începe istoria. Care nu e posibilă decît pentru că se ramifică în istorii.

Faptul că există mai multe istorii, și deopotrivă de îndreptățite toate, e obișnuit pus în lumină prin afirmația că se întîlnesc mai degrabă istorici ai filozofiei decît istorii ale ei. Totuși subiectivitatea istoricilor exprimă mai mult, și poate altceva, decît subiectivitatea istoriilor, cum voim aici. Dacă despre primii se poate afirma că pierde ceea ce o istorie obiectivă, deci unică, le-ar fi dat: acordul între ei — în cazul ultimelor atitudine obiectivistă nu e în cîștig, deoarece acordul se păstrează, deși e un acord al cugetelor asupra mai multora în locul unei singure istorii, și se obține, în plus, unitatea cu sine pe care obiectivismul nu o dădea. Istoriile filozofiei, lucrînd asupra unui material unic, sînt totuși mai multe pentru că răspund elanurilor felurite ale spiritului de a se totaliza. Ceea ce consacră deci plu-

---

<sup>1</sup> Socotim că a „explica” trecutul nu e singura istorie filozofică legitimă, cum se închipuie uneori. În definitiv istoria obișnuită nu vrea nici ea decît să înțeleagă și să explice trecutul. Atunci să nu se deosebească istoria filozofiei decît prin aceea că poartă asupra altui material? Cum rămîne, în cazul istoriei explicative, cu faptul, specific filozofiei, că aceasta are obsesia propriei sale istorii? De ce nu sînt și celelalte istorii — a chimiei de pildă — obsedante?

ralitatea istoriilor este că, pe de o parte nevoia permanentă de unitate cu sine a spiritului îl îndeamnă să poarte cu sine întreg trecutul, dar pe de alta el e silit, prin natura restrictivă a întrebărilor ce își pune, să piardă ceva din el. Fiecare autentică istorie a filozofiei ne pare, deci, încercarea de a pierde cât mai puțin. Ea nu poate cuprinde totul, căci în timp ce istoria obișnuită e a unui trecut care s-a consumat, deci care se poate totaliza, istoria filozofiei e a unui spirit ce trimite neîncetat către prezent, păstrînd astfel, ca tot ce ține de prezent, o margine de nedeterminație. Dacă ar exista o întrebare la care toate filozofiile să răspundă, istoria filozofiei ar fi desigur una. Cum, din pricina nedeterminării subliniate, o asemenea întrebare nu există, istoria filozofiei o caută pe cea care să o aproximeze cel mai mult. Și istoriile seamănă cu o întrecere înspre cât mai mult — firește un cât mai mult exact; un cât mai mult în respect cu normele „obiective“ — a întrebărilor pe care, îngrijorat de propria sa risipire în istorie, și le pune spiritul.



Ni se pare a fi întîlnit o astfel de întrebare integratoare de istorie, iar în lumina ei întreprindem schița ce urmează. E întrebarea — ce nouă înșine ni s-a relevat, în toată expresivitatea ei, abia la sfîrșitul capitolului despre Platon — privitoare la „cum e cu puțină ceva nou“. Nu numai în aparență, ci și în fond, după cum se va vedea mai jos, întrebarea noastră e de obîrșie kantiană. Dar ea năzuiește cel puțin să generalizeze pe „cum sînt cu puțină judecățile sintetice“ (*a priori*-ul nu interesează aici, căci nu cunoștința primează, ci spiritul), dîndu-i o amploare și semnificații care să o scoată din granițele criticismului. Cum e cu puțină ceva nou, traducînd în fapt problema: cum face spiritul să nu fie tautologic, să întîlnească altceva, deci să aibă o desfășurare cu adevărat progresivă — dă socoteală de viața spiritului și deschide astfel porți înspre orice doctrină filozofică, întrucît oricare privește, într-un fel ori altul, viața spiritului. Iată de ce o asemenea întrebare are sorți să devină un adevărat factor de integrare a materialului istoriei.

Dar, încă dinainte de a o vedea la lucru, cineva s-ar putea îndoi de legitimitatea unei istorii întemeiate pe o întrebare și ar putea arăta că ea se reduce la istoria unei probleme pur și simplu. Și firește că, în parte, are dreptate să o spună: e vorba de istoria unei probleme. Dar în același timp, prin alegerea ei, problema e pusă în așa fel încât poartă cu sine istoria — așa cum spuneam că face filozofia adevărată. Iar atunci împrejurarea că se înfăptuiește istoricul unei chestiuni e secundară; pe primul plan stă faptul că, totdeauna, prin acea chestiune, întreaga sau aproape întreaga istorie e transfigurată. Istoria doxografiei, care în mod obișnuit te ajută să înțelegi unele teme, e la rîndul ei înțeleasă în lumina uneia din aceste teme. De ce ar fi o asemenea întreprindere nelegitimă? Dacă istoria filozofiei te ajută, de pildă, să înțelegi pe Locke și Kant, nu e oare la fel de adevărat că Locke și Kant te ajută să înțelegi istoria filozofiei?

Aici, însă, își face loc o nouă și amăgitoare obiecție. E cu neputință și chiar absurd, ni se spune, a voi să înțelegi pe un filozof prin altcineva decît el. E teza pe care, în timpurile noastre, o apără cu strășnicie istoricul francez Étienne Gilson. Aplecat cu precădere asupra lui Toma d'Aquino<sup>1</sup>, istoricul amintit a scris o întreagă lucrare, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, pentru a arăta că acestuia nu i se pot pune, așa cum vor chiar unii tomiști, întrebări de inspirație carteziană ori kantiană. O spunea, de altfel, la fel de limpede și cu un alt prilej<sup>2</sup>: „Dacă se dorește o soluție tomistă a problemei cunoașterii, e nevoie, mai întîi, ca soluția aceasta să vină de la Sf. Toma. Pentru ca ea să vină cu adevărat de la el, iar nu de la Descartes sau Kant, nu trebuie să-l întîmpinăm cu o întrebare carteziană ori kantiană pe buze, deoarece întrebările pe care și le pun filozofii sînt solidare cu răspunsurile pe care le dau, ci cerîndu-i care ar fi formula sa în problema cunoașterii, dacă, printr-o dezvoltare lăuntrică a propriilor sale principii, tomismul s-ar fi găsit în situația de a și-o pune pe aceasta“.

De cîte ori nu a fost pusă în circulație o asemenea obiecție, și pentru cîte sisteme felurite? Într-o privință, ea ne pare a

<sup>1</sup> Cunoscut ca Toma d'Aquino (Aquinatul) (n. ed.).

<sup>2</sup> *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, ed. a 3-a, Vrin, 1927, p. 227.

proclama ceva perfect legitim: obligația istoricului de a respecta dezvoltarea și interesele proprii fiecărei filozofii; de a încerca să o vadă așa cum este ea. Dar acest „așa cum este ea” n-o împiedică să fie parte dintr-o istorie care o cuprinde; soluție la o întrebare care o depășește. Dacă nu ar exista asemenea întrebări, nu ai putea urmări o problemă în istorie, ci doar probleme, și atunci totul s-ar reduce la o vastă și foarte exactă doxografie. Negreșit, trebuie să îți dai seama de condițiile proprii fiecărui sistem, pentru aceasta doxografia fiind cât se poate de folositoare. Dar ce închise ar fi filozofiile dacă nu ar răspunde decît la întrebările lor! Sau: ce restrînse ar fi aceste întrebări, dacă nu ar comporta decît răspunsul care li se dă!

E absurd să pui Aquinatlui întrebările lui Kant, foarte bine. Dar sînt problemele lui Kant simple probleme ale lui Kant? Nu există comunicare posibilă între nici unele dintre sisteme, sînt ele închise ca niște monade lipsite de ferestre? Ceea ce e adevărat, din obiecția de mai sus, este că nu poți pune altora problemele lui Kant, în termenii în care apar la acesta. Dar că, formulîndu-le în alt fel, ele sînt utilizabile și dincolo de sistemul unde au apărut, sau — și acesta e poate cazul în ce privește schița de față — că un filozof îți poate sugera o problemă mai vastă decît granițele gîndirii lui, e în natura istoriei însăși să o presupună. Chiar Gilson spunea, în citatul de mai sus, că e perfect logic să se ceară Aquinatlui „care ar fi fost formula sa în problema cunoașterii”. Iar problema cunoașterii, cum este oare pentru noi, istoricii, o „problemă”, dacă nu, uneori cel puțin pentru că un Descartes ori un Kant ne-au trezit, prin formulările lor, formularea noastră? E absurd să pui Aquinatlui întrebările lui Kant, dar nu e defel absurd, ba chiar inevitabil, să le pui amîndurora pe cele ale tale despre filozofie, chiar dacă ele izvorăsc mai degrabă sub sugestia unuia decît a altuia dintre gînditori. În sensul acesta puteam afirma că istoria, care îi explică pe filozofi, este la rîndul ei explicată de unii, dacă nu de toți dintre aceștia.

Un antic sublinia într-un rînd faptul că, în vis, fiecare posedă lumea sa, pe cînd în stare de veghe conștiințele au o lume comună. Cu istoria filozofiei se întîmplă pe dos: ceea ce e conștient în ea separă; singur inconștientul ei, în măsura în care

poate fi vorba cu adevărat de unul, unește. Vom vedea de pildă, în cursul lucrării, cum conștiința unor doctrine filozofice le deosebește în unele ce afirmă înnăscutul și în altele ce îl tăgăduiesc, în timp ce inconștiința lor le unește de-a binelea, arătând că înnăscutul e proclamat și refuzat dintr-un același adânc filozofic motiv. Dacă deci istoria are un inconștiinț, e tocmai rolul istoricului să se așeze în acesta, să fie inconștiința ei. Filozofii au problemele lor, desigur; e rolul istoricului să le restituie filozofiei pur și simplu.

Nu ni se pare defel că recădem, astfel, în nostalgia acelei *philosophia perennis*, zadarnic urmărită de gânditori și comentatorii lor. Ceea ce regăsim, ceea ce ni se pare potrivit și filozofic a regăsi peste tot, este un *ingenium perenne*, care face cu putință, subteran ori nu, toate filozofiile. Încercarea de a scoate la lumină, din zonele câteodată inconștiințe ale istoriei, pe *ingenium perenne*, e marea întreprindere a istoricului care crede în primatul subiectivității. O *philosophia perennis* ține, pînă la un punct, de obiectivism, ea năzuind să determine tabloul adevărilor pe care, în decursul desfășurării sale istorice, spiritul le-ar fi proiectat pe ecranul eternității. Ca în orice obiectivism, s-ar obține și aici o desăvîrșită unificare în ceea ce privește materia, cu prețul însă al transformării acesteia în piesă de muzeu: și într-adevăr, ce poate avea un caracter mai muzeal decît o *philosophia perennis*? În schimb *ingenium perenne*, care nu este numai întîlnit pe căile subiectivității, dar reprezintă tocmai principiul subiectivismului autentic, aduce, pe lîngă acordul asupra obiectului, căutata unitate cu sine a spiritului. Iar cum fără unitatea spiritului nu e de întîlnit nici viața sa; singur în lumina lui *ingenium perenne* e de nădăjduit o istorie vie, nemuzeală. E istoria adîncurilor, istoria acelei ordini inconștiințe, pe care trebuie să îți faci o misiune din a o căuta.

Dar se întîmplă cu *ingenium perenne* la fel cum s-ar fi întîmplat cu *philosophia perennis*; se pierde, într-o largă măsură, linearitatea istoriei. Și într-adevăr, de ce am stărui atît de mult în a o păstra? O istorie care explică fenomenele, sau în care ele se explică singure, firește că le înfățișează în succesiunea și, pe cît posibil, în determinismul lor. Dar e o virtute specifică istoriei filozofiei de a putea urmări, mai mult decît înșiruirea pro-

duselor înfățișate de spirit, necesitățile lăuntrice ale acestuia. O spune, între alții, un istoric de la care sprijinul e cu atât mai folositor cu cât e mai neașteptat. Subliniind eroarea pe care o fac unii filozofi sistematici atunci când disprețuiesc istoria disciplinei lor — căci, în ciuda solidarității dintre filozofie și istoria ei, există și gânditori din aceștia —, Gilson amintește, într-un rînd<sup>1</sup>, că: „e cazul într-adevăr să se știe dacă există ori nu necesități de gîndire pe care istoria să ni le reveleze...”. Iar în numele acestor necesități, pe care istoricul le urmărește, disciplina sa pierde din linearitate, spre a cîștiga în intensitatea unora dintre probleme.

Căci istoria filozofiei nu e cu necesitate lineară. Cîteodată, firește, există înlănțuiri incontestabile, iar atunci istoricul, chiar cel interesat mai mult de spirit decît de produsele sale și înșiruirea lor, nu va evita să le scoată la iveală. Alteori, însă, aparițiile filozofice succesive se repetă în loc să se întregească, îndemnîndu-te să apreciezi în aceeași măsură constantele istoriei cu filiațiile ei. Nu, deci, exclusiv o istorie serială, care să urmărească progresele gîndirii, subliniem aici, dar și opusul ei. Cei care văd progrese peste tot în desfășurarea cugetării, ne dau adesea impresia că știu dinainte unde trebuie să ajungă ea. În fața acelorași probleme — și, într-un fel ori altul, problemele gîndirii revin — sînt anumite răspunsuri și tipuri de răspunsuri. Exterior vorbind, adică din perspectiva creațiilor spiritului iar nu a acestuia, istoria ar putea fi concepută ca urmărind să afle insule de gîndire, mai degrabă decît un întreg continent. Iar în lumina unei astfel de concepții, continuitatea dintre gînditori și sisteme s-ar vădi, de multe ori, fictivă, ea exprimînd numai punțile aruncate de noi între insule. Dacă nu te-ai opri decît la produsele filozofiei, atunci ai avea adesea dreptul să vorbești despre discontinuitatea lor, privind deci istoria nu drept o curgere de la un sistem la altul, ci ca o cascadă de la o poziție la alta.

Dar discontinuitatea exterioară este compensată de continuitatea și unitatea cu sine a lui *ingenium perenne*. În orizontul său, înțelegerea atomizatoare și insulară a istoriei face loc uneia

<sup>1</sup> *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, 1939, p. 88.

integratoare. Linearitatea nu e perfectă, e drept, și toată actualitatea istoriei pentru filozofie, tot prezentul ei, fac imposibilă o succesiune fără cusur. Dar solidaritatea părților e acum desăvârșită, iar istoria filozofiei nu poate năzui la mai mult decât atât. O istorie care se ține, pentru că e a spiritului neconținut solidar cu sine; istorie în care există reveniri, întoarceri, insularități și structuri, dar unde continuitatea de fond e asigurată prin unitatea aceluiași spirit; istorie care, deși risipită, nu e decât expresia unei astfel de unități, sau mai degrabă a unei astfel de unificări, e însăși istoria filozofiei.

În tema lui cum e cu puțină ceva nou găsim, tocmai pentru că ea ne așază în curentul de viață al spiritului, unul din principiile prin care istoria filozofiei poate fi unificată. Tema izbutește să fie un adevărat factor de integrare în istorie. Una din cele mai prețioase verificări ale rodniciei sale este valorificarea filozofică pe care o poate da empirismului și raționalismului, pe de o parte, ca și idealismului ori unui anumit realism, pe de alta. În numele oricăreia dintre aceste poziții, ai fi îndemnat să respingi pe cea conjugată ei. Cît de strîmtă s-ar dovedi, desigur, o istorie făcută din punctul de vedere al raționalismului: empirismul cu siguranță nu și-ar găsi un loc filozofic în ea! Cît de strîmtă, de asemenea, e istoria făcută de realiști: pentru ei — și ne gîndim în special la tomiști ori la alte soiuri de peripateticieni — cea mai mare parte a istoriei filozofiei constituie o regretabilă eroare. Unul dintre ei nu se sfiește să califice, tot ce nu ține de realism, drept „maladie“ a spiritului.<sup>1</sup> Așadar Platon și Descartes, Locke și Kant, Leibniz și Hegel, sînt tot atîtea expresii eronate și aberante ale istoriei. Cu toată autoritatea celor care o proclamă, ești ispitit să te întrebi: nu cumva poziția unor istorici, care consideră drept bolnăvicios aproape tot ce alcătuiește în fapt istoria filozofiei, nu cumva o asemenea poziție e maladivă? Căci dacă e lesne explicabilă, la

---

<sup>1</sup> Tomistul francez Jacques Maritain. Dăm de asemenea un limpede citat din Gilson, *Réalisme thomiste* ..., p. 229: „De ce centre de perspective, toute l'histoire de la philosophie, en tant qu'elle se rapporte à ce problème, peut se diviser en deux: le réalisme naturel, d'une part, et d'autre part toutes les variétés concevables de l'erreur idéaliste, sous quelque forme qu'elle soit exprimée“.



un creator filozofic, indiferența și neîncrederea în istoria gândirii altora, istoricul, care trăiește tocmai în funcție de alții, își suprimă singur rostul atunci când pierde încrederea în cei mai mulți dintre ei. A face istoria filozofiei spre a păstra din ea numai pe Aristotel sau, cum vor unii idealiști, numai pe Kant, înseamnă, în cel mai bun caz, a face operă sistematică dar nu istorică. Doar dacă istoricul nu crede — cum afirma într-un rînd Descartes — că adevărul e mai degrabă atins de un singur cuget decît de mai multe. Dar atunci de ce am mai rătăci în lumea celor mulți care e istoria?

Cel care face istorie pur și simplu urmărește înțelegerea și explicarea unui dat: trecutul. Cine face istoria științelor vrea genealogia și etiologia altui dat: adevărul timpului său. Istoria filozofiei nu lucrează asupra vreunui dat; ea are un principiu ce se dă neconținut — spiritul. Produselor acestuia le poate aplica tratamentul obișnuit pentru cercetarea trecutului ca și cel pentru cercetarea adevărului; de aici istoriile filozofiei care seamănă cu toate celelalte istorii. Dar spiritului însuși ea nu îi va aplica decît acele metode care pot duce la propria lui regăsire; de aici istoriile care nu sînt decît ale filozofiei. În urmărirea lui *ingenium perenne*, cum se află ele, nu erori și nu atitudini maldive vor scoate la iveală, ci mărturii ale unei însuflețiri ce, în ciuda înfățișărilor diferite, este, cu mai multă ori mai puțină intensitate, aceeași peste tot. Iată de ce o autentică istorie a filozofiei ne pare a fi cît mai puțin abstractă — în înțelesul în care se spune așa despre filozofiile care captează maximum de ființă —, cu alte cuvinte una care să nu desprindă un simplu adevăr dintr-o întreagă desfășurare, ci să se străduiască, pe cît posibil, să o îmbrățișeze pe aceasta. Cu întrebarea lui cum e cu puțină ceva nou încercăm să îndeplinim îndatorirea de a pierde cel mai puțin din cuprinsul filozofiei. Istoria nici nu este privită ca o succesiune de erori sau, cum s-a spus, ca o înșiruire de doctrine ce ar aproxima adevărul; dar nici nu este urmărirea unei singure structuri filozofice, în perspectiva căreia totul să se deformeze către un tipar dinainte stabilit. În lumina problemei lui ceva nou, nu se pierde, din istorie, decît acel material care ține de atitudinea cea mai puțin filozofică: naturalismul. Numai Aristotel, cu primatul excesiv al ființei asupra conștiinței, precum și

cei care țin de aceeași structură, numai ei se elimină de pe linia unei istorii a filozofiei, înțelegă ca istorie a vieții spiritului. Și încă nici ei nu sînt înlăturați de-a binelea, ci rămîn să constituie un tip de filozofie pînă la un punct viabilă, concepută însă ca o filozofie de început, una de întrebări necritice, de tipul lui „ce este” — o filozofie a „quidităților”.

Singură filozofia lui „ce este” nu poate fi pe de-a-ntregul restituită istoriei lui *ingenium perenne*. Fiindcă, în orizontul lui ceva nou, spiritul este „ce devine”. Iar oriunde și sub orice formă o asemenea devenire e îngăduită, istoria filozofiei înfăptuiește încă o cucerire, în elanul ei de a totaliza spiritul pentru spirit. Așa înțeles, exercițiul istoricului filozofiei devine — cu o expresie aristotelică, mai fericită poate aici decît în peripatetism — proiectarea, peste întinderile filozofiei, a unui vast intelect actualizator, care redeșteaptă la viață tot ce are cu adevărat dreptul la ea. O conștiință de cercetător răscolind cu un intelect *agens* istoria, însușindu-și-o, aducînd cu sine aer și însuflețire, e conștiința unui istoric al filozofiei. Exercițiul nu se întreprinde spre a converti trecutul la problemele actuale, ci mai degrabă spre a ne întinde propria noastră actualitate pînă la dramele trecutului. Între istoria de muzeu, cu sistemele „așa cum au fost ele”, istorie ce unifică, e drept, obiectul, dar atomizează și solidifică viața spiritului, și istoria cealaltă, înalt subiectivă, încărcată de neliniști, regăsitoare și unificatoare de spirit, un istoric al filozofiei nu va șovăi prea mult. El se va îndeletnici cu prima numai în măsura în care va face cu puțință pe cea de-a doua. Căci singură aceasta reprezintă un mijloc de a restitui istoriei prezentul și spiritului unitatea.

Că spiritul caută unitatea cu sine, și că filozofia, prin solidaritatea ei cu istoria, exprimă permanent o asemenea năzuință, nu e o construcție teoretică și nici consecința unei definiții a filozofiei: e pur și simplu o stare de fapt. Un cercetător care urmărește să facă istorie trebuie să se deprindă să accepte și înțeleagă stările de fapt. Ele, iar nu voința de sistem, impun să se caute unitatea subiectului înaintea celei a obiectului. Istoria filozofiei poate, negreșit, să slujească interese felurite și deci să adopte metode felurite. Atunci însă cînd își propune să slujească interesele neîncetat mărturisite ale filozofiei, ea nu poate urmări

decît căile spiritului. Istoria filozofiei este una prin care spiritul a trecut.



Oricît ar fi de exact că nu există istorie ci istorii ale filozofiei, diversitatea lor nu va fi atît de mare încît două dintre ele să nu se poată asemana. Pe care, atunci, o reeditează istoria ce schițăm mai jos, în cazul că reeditează cu adevărat vreuna?

În aparență — și chiar autorul a crezut astfel o vreme —, tipul de istorie practicat aici seamănă, pentru un cunoscător, cu acela al așa-numitei școli de la Marburg. Ca și în cazul ei, se încearcă, în paginile de față, proiectarea peste istorie a unor întrebări care, fără a fi străine de spiritul filozofilor cercetați, sînt, cel puțin în termeni, proprii istoricului care îi cercetează. Nu spunea unul dintre reprezentanții de frunte ai școlii de la Marburg, Paul Natorp<sup>1</sup>, cum că, dacă voim să înțelegem un filozof antic, trebuie s-o facem din perspectiva conceptelor moderne, căci noi înșine sîntem moderni? În al doilea rînd, tot ca în sînul școlii amintite, se urmărește cu precădere, prin istoria lui cum e cu putință ceva nou, faptul de conștiință; iar în măsura în care o asemenea filozofie, larg înțeleasă, a conștiinței, capătă calificarea de idealism, atît într-un caz cît și în altul ar fi vorba de o istorie a idealismului sau una întreprinsă dintr-un punct de vedere idealist. În sfîrșit — iar aceasta poate părea mai izbitor decît toate —, dacă școala de la Marburg face din Kant centrul interesului ei, cercetînd istoria aproape numai pentru a găsi pe Kant dinainte de Kant, nu face la fel, într-o largă măsură, și schița istorică de față, potrivit căreia se urmărește destinul unei întrebări de obîrșie critică în filozofia de dinainte de critică? În orice caz,

---

<sup>1</sup> *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin, 1884, p. 5. El adăuga: „Din fericire, conceptele și problemele filozofiei vechi sînt mai apropiate de cele moderne față de cum se crede în mod obișnuit“. V. de asemenea un autor care nu e neokantian, Abel Rey, *La Science orientale avant les Grecs*, col. „L'Évolution de l'humanité“, 1930, p. 13: „Sîntem siliți să privim lucrurile din punctul de vedere al veacului al XX-lea, iar nu din cel al lui Sirius, deși aceasta ar fi poate mai științific“.

de amîndouă dățile Kant ar fi, chiar atunci cînd se închipuie o depășire a sa, un soi de sîmbure luminos, spre care converg și de unde vor avea să pornească razele filozofiei autentice.

Dar a fost de ajuns să întreprindem efectiv încercarea noastră istorică, spre a ne face vădită, și tocmai asupra cazului izbitor al lui Kant, deosebirea dintre spiritul ei și metoda școlii de la Marburg. Întemeietorii sau părtașii acesteia, în primul rînd Cohen, Natorp și Cassirer, ne par a urmări să kantianizeze istoria filozofiei; aici, dimpotrivă, se încearcă a se deskantianiza criticismul. Să amănunțim, în cîteva cuvinte, fiecare poziție. Cugetătorii idealști ai școlii de la Marburg socotesc că totul, în istoria filozofiei, îndrumă spre idealismul kantian, iar eforturile lor istorice le reușesc atît de bine încît, în cele din urmă, sînt cuprinși de îngrijorare, siliți fiind a se întreba: ce mai rămîne original din Kant? După ce arătaseră că, într-un fel ori altul, întreg materialul filozofiei critice fusese pregătît de înaintași, nu le rămînea să declare decît că spiritul criticismului e original. E ceea ce și face Cassirer, arătînd<sup>1</sup> că felul de a gîndi și forma sînt proprii lui Kant, nu materialului filozofiei sale. Firește, în calitate de istorici, neokantienii vor face concesii modului propriu al fiecărei gîndiri. Dar tendința lor e de a deforma totul înspre criticism, resemnîndu-se să scuze și să explice aberațiile față de el ori de cîte ori deformarea nu mai e posibilă. Ce face istoria lui ceva nou? Pentru ea, nu problemele lui Kant urmează a fi căutate în istorie, ci problemele unei istorii care să generalizeze chiar pe Kant. El devine un caz particular într-o desfășurare mai vastă, cea a lui *ingenium perenne*. Într-un sens deci, dacă la istoricii de mai sus problemele altora erau ale lui Kant, aici problemele sale nu sînt — cum arătam și mai sus — simple probleme ale sale. El ne învață ceva despre ele și o face, poate, mai bine decît oricare altul. Dar în timp ce, la neokantieni, obliga să se rămîna la el, aici trimite dincolo de el.

În definitiv, deosebirea hotărîtoare dintre metoda istorică a școlii de la Marburg și încercarea făcută aici, stă în faptul că prima

---

<sup>1</sup> *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. VIII, și *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ed. a 3-a, vol. II, Berlin, 1922, p. 393.

nu intenționează cu adevărat să fie istorică. În numele lui Kant, acei idealști pierd istoria; în numele lui Kant, ori pornind de la el, o istorie a lui ceva nou năzuiește să o recucerească. Ceea ce ne depărtează de ei este deci tocmai anistorismul metodei lor. Și cea mai bună dovadă că metoda nu e fecundă istoricește, o vădește faptul că, la inițiatorii ei, unde se află în stare originală, ea duce, ca orice punct de vedere original, la sugestii istorice interesante, în timp ce la discipoli devine din ce în ce mai nerodnică. Nu vom sublinia sterilitatea tuturor acelor numeroase teze de doctorat apărute la Marburg, în spiritul istoric al școlii. E de ajuns, rămânând numai printre fruntași, să menționăm cât de instructive sînt lucrările unui Natorp, chiar atunci cînd sînt excesive, cum e cazul pentru *Platos Ideenlehre*, cât de sugestive sînt schițele istorice ale lui Cohen, chiar atunci cînd sînt extrem de condensate, cum e cazul pentru schița din fruntea lui *Kants Theorie der Erfahrung* — și, prin raport la ele, cât de puțin recoltează cititorul din cercetările istorice, laborioase și întinse, ale unui Cassirer, de pildă cele amintite în notele de pînă acum.

Istoria lui cum e cu puțință ceva nou vrea să fie efectiv o istorie, adică să restituie întimității lor specifice doctrinele filozofiei. Ea poate pune accente, poate sublinia preferințe ori scoate la iveală orientări adesea tănuite; își va face un titlu însă din a vădi că, proiectînd asupra ei problemele unei filozofii a conștiinței, istoria, departe de a ieși deformată, capătă un contur mai sigur. Pînă la un punct, s-ar putea iarăși crede că tipul istoric, înfățișat și înfăptuit aici, reeditează unele metode din cercetarea filozofică de azi, de pildă pe cea urmată de Léon Brunschvicg, în cuprinzătoarele sale lucrări istorice, și în particular în *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Dar cercetătorul francez urmărește vicisitudinile conștiinței occidentale în toată întinderea ei<sup>1</sup>, adică atît ale unei conștiințe de cunoaștere cît și ale uneia morale, iar lipsa unei probleme în jurul căreia analizele să se centreze, explică, poate, rezultatele, prea generale după noi, pe care cercetarea le atinge. Mai degrabă, de un alt cercetător francez, anume de Gaston Milhaud, s-ar putea apropia încercările noastre, în măsura în

<sup>1</sup> *Op. cit.*, vol. I, Alcan, 1927, p. XIV.

care analizele istorice ale acestuia răspund convingerii mărturisite într-un rînd<sup>1</sup> că adevărul științific nu este ceva în afara spiritului, iar întrucît știința este, în anumite limite, o creație a spiritului, adică un limbaj special și o formă a gândirii umane, istoria ei nu ne poate lăsa indiferenți. Numai că Milhaud exprimă aici, cu privire la știință, ceea ce ne-a părut să alcătuiască specificul filozofiei, iar un asemenea amestec de planuri ne pare cu adevărat dăunător pentru interesele celei din urmă.

Autorul nu este prin urmare sigur dacă reeditează ori nu vreunul din tipurile de istorie a filozofiei ce s-au propus pînă acum. În schimb, încheindu-și lucrarea, devine conștient de un fapt, care nu e poate lipsit de semnificație pentru orientările propuse: faptul anume că felul cum a înțeles să întreprindă istoria filozofiei ilustrează, într-un anumit sens, tocmai ceea ce obține din cercetarea sa istorică. Același subiectivism, al lui *ingenium perenne*, pe care îl întâlnește acolo, e subiectivismul care l-a îndemnat și uneori, poate, i-a îngăduit să înțeleagă — paradoxal în aparență — natura obiectivă a doctrinelor cercetate. Am încercat pe cont propriu experiența aceasta curioasă, ce ne-a părut pînă la urmă de esența filozofiei: experiența de a ne adînci atît de mult în întrebările noastre, încît să regăsim căile altora. Și cine știe dacă istoria filozofiei e altceva decît meditația interioară a unui cuget care a înțeles că nu e singur?

Noiembrie 1939

---

<sup>1</sup> *Leçons sur les origines de la science grecque*, Alcan, 1893, pp. 8-9.

# I

## ÎNTEMEIEREA PLATONICĂ A FILOZOFIEI ÎNSĂȘI

Orice activitate a spiritului numără anumite primejdii. Cercetarea filozofică numără una în plus: aceea de a ști de la început mai mult decît trebuie. Există doctrine filozofice care se cred autorizate, ca și fără cercetare, să se definească pe sine, în așa măsură încît desfășurarea lor încetează de a fi o căutare, spre a rămîne o simplă expunere. În loc să se orienteze către o expresie cuprinzătoare, în lumina căreia desfășurarea lor să se desăvîrșească și încheie, ele pornesc de la aceea, fără a se întreba dacă întregul implicat de principiile lor poate precede părțile dezbaterii, nici dacă imuabilitatea definiției ce le determină căutarea mai îngăduie viață acesteia. Nu cumva au dreptate gînditorii care socotesc că principalul obiect al filozofiei este definirea conceptului de filozofie? Atunci nu definițiile ar trebui să deschidă o sănătoasă cercetare filozofică, ci ele ar putea cel mult să o încheie. Filozofiile ar merge către și nu ar pleca de la propria lor definiție.

Cu toate acestea, dacă nu o definiție, un anumit sentiment este necesar spre a deschide și face posibilă oricare cercetare filozofică: sentimentul unei rupturi pe care o aduce filozofia față de rest. În neputința de a deosebi, de la început, toată noutatea pe care o ascunde exercițiul ei, îți este totuși îngăduit să constăți că e vorba de altceva decît de exercițiul științelor și tipurilor de cunoaștere obișnuite. De ce ține această ruptură? Să țină oare de faptul că, în timp ce toate cunoașterile sînt ale spiritului despre altceva, cunoașterea filozofică e a spiritului despre spirit? Să izvorască din aceea că, față de științele celelalte, care sînt mai mult ale lucrurilor chiar cînd e vorba în ele despre om, filozofia e mai mult știința omului, chiar atunci cînd vorbește despre lucruri? Să exprime, poate, cîvîrșitoarea diferență de natură

între a fi, în fața cunoașterii lui ce este, o cunoaștere a lui cum e cu puțință ce este? Nimic din toate acestea nu poate fi hotărât afirmat în pragul cercetării. Rămîne, singur, faptul straniu și însuflețitor că filozofia nu prelungește alte activități intelectuale, ci instituie lumea ei proprie. Sau, mai bine: că nu întregește viziunea obișnuită a spiritului, decît printr-o ruptură în sînul spiritului însuși.

O asemenea ruptură resimt aproape toți istoricii, o dată cu apariția lui Socrate. Nu e vorba de răsturnarea față de filozofia anterioară — în măsura în care a existat una; e răsturnarea adusă de cugetător față de modurile de cunoaștere pe care le avea la îndemîină și, într-un sens, față de propriile sale deprinderi de gîndire. De aceea, ruptura fiind mai limpede la Socrate decît la oricare dintre înaintașii săi, istoricii deschid cu adevărat filozofia prin el, chiar atunci cînd amintesc stăruitor de gîndirea înaintașilor săi. S-a întîmplat ceva, o dată cu Socrate. Iar de la întîmplarea aceasta ni se pare și nouă că putem începe excursia prin istorie, în căutarea unei definiții pentru conceptul și firea filozofiei.

După unii, prin Socrate filozofia cobora — cu o vorbă atribuită lui Cicero — din cer pe pămînt; cu alte cuvinte religia și mitologia aveau mai puține de spus decît rațiunea, ele făcînd loc unui anumit umanism, favorizat de împrejurările sociale în care trăia Atena. Alteori, revoluția socratică este descrisă ca încercarea de a întemeia o adevărată știință a spiritului în locul uneia a naturii. Nu lipsesc nici comentatorii care să arate că, după ce a suspendat dezbaterile asupra problemelor cosmologice, Socrate întemeiază totuși, cu mijloace noi, un cosmologism. Dar cei mai mulți subliniază interesul filozofului, exclusiv cel puțin în aparență, pentru problemele morale, și truda de a găsi, în vederea dezlegării lor, un instrument de cunoaștere pe care sofistii să nu îl mai poată pune în discuție. Potrivit cu fiecare din aceste interpretări, întrebarea fundamentală a socratismului e diferită.

Dacă dintre întrebări — felurite după perspectiva de unde privești lucrurile și care deci au în mod egal dreptul de a fundamenta o filozofie, atîta vreme cît nu o desfigurează istoricește — e îngăduit să alegi pe cea care deschide mai mult către viitor, am



propune, din punctul de vedere în care ne așezăm, drept temă începătoare socratică, problema lui cum e cu putință cugetelor să se înțeleagă unele cu altele. În aceasta ni se pare că se concentrează deopotrivă preocupările sale în jurul omului, reflexia sa asupra spiritului, nevoia de a ajunge la o întemeiere filozofică a virtuții, problema centrală a determinării logice a conceptelor, în sfârșit încercarea de a da o doctrină a conștiinței. Căci așa se înfățișează, în definitiv, Socratele istoric: drept cugetătorul care vrea să dea o doctrină a conștiinței, urmărind, prin mijlocirea metodei sale maieutice, să găsească minții un conținut de noțiuni sigure. Și ce nevoie îndruma către o adâncire în conștiință, spre a scoate de acolo conturul stabil al conceptului, dacă nu nevoia cugetelor de a atinge termenul comun al unei înțelegeri pe deasupra diversității lor?

Problema înțelegerii conștiințelor unele cu altele era, poate, pentru timpul lui Socrate, mai grea de sens de cum pare la prima vedere. Uităm prea lesne însemnătatea pe care o va fi avut cuvântul, în lumea Atenei, unde, după vorba cunoscută a lui Fénelon, totul atârna de popor, iar poporul atârna de oratori. Într-o civilizație unde cuvântul rostit era atât de hotărâtor, cum ar putea fi trecute cu vederea crizele pe care le ridică el? Dezordinea, deopotrivă superficial și adânc tulburătoare, pe care o creaseră sofistii<sup>1</sup>, privea tocmai neputința cugetelor de a cădea de acord nu numai asupra chestiunilor mari ale filozofiei, dar chiar asupra unei probleme de comportare imediată, cum era cea a virtuții. Propunându-și să cerceteze posibilitatea acordului dintre conștiințe, Socrate se vedea în măsură să dezlege pe de o parte greutățile practice (în sensul direct ca și în cel filozofic al expresiei de practic) privitoare la comportare, pe de altă parte pe cele teoretice legate de activitatea cunoscătoare a conștiinței.

Funcția de conștiință se naște o dată cu Socrate, afirmă un cercetător contemporan<sup>2</sup>. Trebuie totuși bine deosebit între conștiința morală și conștiința cunoscătoare, în doctrina

---

<sup>1</sup> Să ne amintim de tratatul lui Gorgias, din care nu cunoaștem decât titlul: *Despre neființă ori despre natură*, cu cele trei părți, unde se arată: 1. că nimic nu există; 2. că, dacă ar exista, nu ar fi cunoscut; 3. că, dacă ceva ar fi cunoscut, nu ar putea fi comunicat.

<sup>2</sup> L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la pensée occidentale*, vol. I, Alcan, 1928, p. 4.

socratică. O conștiință cunoscătoare poate fi una de concepte morale; ea nu e, prin aceasta, mai puțin una cunoscătoare. În schimb acel „cunoaște-te pe tine însuți“ poate părea că privește cunoașterea; el se dovedește însă, în cele din urmă, mai degrabă legat de conștiința morală. Aceasta ține de comportare, iar nu de cunoaștere; în timp ce conceptul moral ține de cunoaștere, nu de comportare. Apelul la conștiință reprezintă, în ordine morală, deșteptarea simțului răspunderii; în ordine cognitivă înseamnă — cel puțin în socratism — doar limpezirea conținutului noțional al gândirii. E adevărat că, la Socrate, cele două probleme se înfrățesc, întrucît activitatea morală izvorăște în chip necesar din cunoașterea binelui. Dar nu sînt decît două probleme distincte, una de comportare și una de cunoaștere, iar numai cea din urmă ne pare, aici, lămuritoare de urmărit pentru problema conștiinței la Socrate.

Interesul pentru om se concentrează așadar la el în interesul pentru conștiința larg înțeleasă, ca și în cel pentru modalitățile ei de cunoaștere. Nevoia de a cuceri cunoașterii zone sigure, și care să nu cadă sub critica sofisticii, îndeamnă pe filozoful antic la acea analiză logică, în stare să scoată la iveală conceptul în toată statornicia naturii lui. Iar ceea ce urmărea, în definitiv, Socrate, nu ne pare a fi fost atît delimitarea pentru ea însăși a unei zone sigure de cunoaștere, cît, prin faptul acesta, puțința de a da un limbaj sigur, adică puțința de a face pe oameni să cadă de acord unii cu alții, și deci să se înțeleagă unii cu alții. Socrate, afirmă Gaston Milhaud<sup>1</sup>, nu se gîndește încă la sensul teoretic pe care-l va lua știința cu Platon; de aceea — ne va spune comentatorul ceva mai jos — nu atît o știință cît un limbaj special, în cele morale, va da el. Dacă miezul filozofiei platonice va putea părea unora că se găsește în întrebarea „ce înseamnă a ști“, e tot atît de admisibil că miezul socratismului se găsește în întrebarea „ce înseamnă a se înțelege unii pe alții“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, ed. a 2-a, Vrin, 1934, p. 215.

<sup>2</sup> Élie Halévy (*La Théorie platonicienne des sciences*, Alcan, 1896, p. XXXIV) găsește că, pentru Socrate, întrebarea fundamentală stă în „ce este virtutea“, iar pentru Platon în „ce este știința“. Dar întrebarea primului, precizăm noi, poate fi foarte bine tradusă în termenii de mai sus. Ea ar suna nu „ce este virtutea“ ci „cum înțeleg oamenii virtutea“.

Cum ajunge Socrate să precizeze termenii unui asemenea limbaj și să-i impună tuturor minților? Prin aceea că, de fapt, nu impunea minților, ci pur și simplu le înlesnea precizarea termenilor. Truda sa nu era să prescrie lucruri universal acceptabile, ci să le deștepte. De aceea, exercițiul său obișnuit era, după cât reiese din datele nesigure ce îi înconjoară activitatea, mai puțin să dea definiții conceptelor morale, cât să deschidă calea către ele. Oricărui cuget îi este dat — democratismul socratic seamănă, în punctul acesta, cu cel cartezian de mai târziu — să își constituie un corp de concepte sigure. Dacă nu și l-a constituit încă, e fiindcă nu s-a pus la încercare pe sine. Efortul său, al lui Socrate, nu va fi de a da el adevărul, pe care de altfel pretinde că nici nu îl deține, ci de a ajuta pe ceilalți să îl scoată din propriul lor cuget; de a face în așa fel încât să îi „moșească”. Iar știința maieuticii, astfel întemeiată, e sortită să îi dea lui însuși, celui care o practică, închegarea unui adevăr, pe care simpla filozofare, fără răsfrângerea conștiinței asupra-și, nu i-o putea da.

Că tocmai răsfrângerea asupra-și a spiritului reprezintă ruptura specific filozofică, înfăptuită de Socrate, am fi ispitiți, și totuși e prematur, să o spunem. E destul să se vadă cât de mult deschid asemenea probleme către filozofia viitoare, și în primul rând ce organic crește din ele gândirea lui Platon. Legătura e atât de firească, și dezvoltarea platonismului spre forme proprii de filozofare izbutește atât de bine, încât e de mirare că nu se încearcă mai des o asemenea expunere istorică. Nu putem încă spune dacă drumurile filozofiei încep de la răsfrângerea conștiinței asupra-și. Ale lui Platon așa încep.

Ce rol joacă maieutica, în această luare în stăpânire de sine a conștiinței cunoscătoare? În aparență, maieutica nu e decât un factor de cataliză. Dar o analiză mai amănunțită va arată că, în fond, ea e un factor mai activ; cel puțin așa se trădează din dialogurile platonice. Cât despre faptul că între socratism și platonism trebuie făcute deosebiri, el nu atinge, desigur, și maieutica. În privința acesteia, nu se întrevide nimic propriu la Platon, iar aproape ori de câte ori e vorba în dialoguri despre o asemenea practică, Socrate e cel care o întreprinde. Și apoi, ce înseamnă simpla maieutică socratică, pe lângă tot ce va aduce, dincolo de ea, platonismul? Căci dincolo de ea se încheagă el, chiar dacă din ea își trage începuturile.

## MAIEUTICA

Întîia oară cînd apar, în dialoguri, numele de maieutică și termenii înrudiți, este în *Theaitetos*<sup>1</sup>, adică într-un dialog care nu e din prima perioadă a platonismului. Cu toate acestea nimic nu autorizează convingerea că maieutica nu ar fi socratică. Ideea, dacă nu chiar numele ei, apăruse mai demult, iar *Theaitetos* ne interesează, în punctul acesta, doar pentru că amănunțește ceva mai mult lucrurile. Cum descrie aici maieutica Socratele platonice, care deci poate foarte bine fi Socratele istoric? Drept un meșteșug întru totul asemănător, în cele ale spiritului, meșteșugului cu același nume din ordinea realului. Socrate este pus, în dialogul înscenat de Platon, să stea de vorbă cu tînărul Theaitet, pe care îl întreabă prin ce se deosebește înțelepciunea de știință și ce este, în definitiv, știința.<sup>2</sup> Theaitet dă un răspuns enumerativ. E făcut atent asupra insuficienței unui asemenea răspuns, și atunci șovăie. Socrate îl îmbărbătează, îndemnîndu-l să dea frîu liber „înflăcărării sale”. Dar Theaitet mărturisește a fi făcut așa ceva, fără să izbutească, totuși, să se ușureze de chinurile cunoașterii. Fiindcă sînt chinuri ale gestației, lămurește Socrate. Și începe să explice, cu privire la sine, cum a moștenit de la mama sa meșteșugul moșitului: cum un asemenea meșteșug este întotdeauna îndeletnicirea unor ființe care nu mai rodesc acum, dar care au rodit cîndva<sup>3</sup>; că maieutica sa, a lui Socrate, ușurează sufletele, nu trupurile, și că superioritatea ei asupra celeilalte e de a avea a face cu un rod care poate fi adevăr dar poate fi și simplă aparență, deci de a se putea ști dacă rodul unei cugetări este unul adevărat ori ba. În ce îl privește pe el, Socrate, el recunoaște că nu e creator și că nu posedă în nici o măsură înțelepciunea. Cu atît mai remarcabil e atunci faptul că tinerii, care în clipa cînd vin de la el par a nu ști nimic, dezvăluie pînă la urmă gînduri așa de frumoase. Dacă însă gîndurile acestea

<sup>1</sup> Trad. lui A. Diès, „Notice”, Les Belles Lettres, p. 129. (Toate citatele noastre din Platon sînt după această îngrijită ediție.)

<sup>2</sup> *Ibid*, 145a ș. urm.

<sup>3</sup> Să însemne aceasta că Socrate a descoperit singur adevăruri cîndva, și că acum nu face decît să ajute limpezirea de sine a altora?

izvorăsc doar de la ei înșiși, nu e mai puțin adevărat că trebuie ajutate de cineva ca să iasă la lumină. Învățăceii care au plecat prea devreme de la el s-au împotmolit pe drum. Pe unii îi primește îndărăt, pe alții nu. De altfel de la început își dă seama, cu privire la unii, că nu vor rodi în nici un fel, așa încât îi trimite la alt dascăl. Și de ce spune toate acestea lui Theaitet? Pentru că bănuiește în el o frământare, o „gestație”<sup>1</sup> intimă. De aceea îi cere să i se încredințeze și să răspundă la întrebări pe cât poate mai bine. Să nu pretindă că întrebarea „ce înseamnă a ști” îl depășește; căci dacă Dumnezeu i-a dat putere de om el este în stare de așa ceva. Iar când, la sfârșitul dialogului, după ce a respins succesiv definițiile cum că a ști e senzație, a ști e părere adevărată, a ști e părere adevărată însoțită de rațiune, când deci Socrate constată că maieutica nu i-a dus decât la acest rezultat negativ, el încă o găsește o îndeletnicire binefăcătoare, căci măcar purifică mintea, lăsând-o mai înzestrată, prin aceasta chiar, pentru activitățile viitoare.<sup>2</sup>

Iată cum se înfățișează maieutică în schița, singura mai dezvoltată, pe care o dă Platon în cadrul lui *Theaitetos*. Schița aceasta, desăvârșit socratică, ar putea fi lesne întărită cu unele locuri despre care reamintesc de obicei comentatorii. Tabloul este totuși îndeajuns de complet spre a ne putea îngădui să cercetăm rolul adevărat al maieuticii. Dar, înainte de a vedea dacă ea e doar un factor de cataliză, cum pare la început și cum o dau de înțeles cuvintele înseși ale celui care o practică, e nevoie de un scurt comentariu pentru două din afirmațiile făcute de Socratele din *Theaitetos*.

Ni se păruse că oricărui cuget îi e dat să își constituie, prin socratism, un corp de cunoștințe sigure, iar în aceasta, tocmai, găseam o trăsătură de universalism susceptibilă de a duce la apropieri cu filozofia modernă. În *Theaitetos* însă, Socrate afirmă cum că nu orice cuget îi pare a putea rodi cum trebuie. Apoi refuzul său de a se interesa de anumiți tineri și de a aplica asupra-le maieutica ar transforma aceasta într-o întreprindere

<sup>1</sup> E termenul pe care îl întrebuințează traducătorul francez citat.

<sup>2</sup> Același rol purificator îl acordă Platon maieuticii — fără însă a o numi — și în *Sophistes*, 230b ș. urm.

privilegiată. Și atunci, nu e cazul să se cerceteze temeiurile privilegiului? Din fericire, o asemenea deosebire calitativă a conștiințelor cunoscătoare în conștiințe capabile să poarte adevăruri și altele asupra cărora maieutica nu se exercită cu folos n-ar putea fi susținută. În cursul aceleiași expuneri asupra maieuticii, am văzut că Socrate îndeamnă pe tânărul său convorbitor să întreprindă cercetarea propusă, întrucît, dacă Dumnezeu dă lui Theaitet „putere de om”<sup>1</sup>, el este în stare să își ducă la capăt sarcina. O asemenea putere nu poate reprezenta decît facultatea oricărei conștiințe omenești de a judeca drept, și deci adevărește părerea de început cum că maieutica e instrumentul universal valabil de treptată înstăpînire a conștiinței cunoscătoare asupra propriilor ei conținuturi.

Dar încă o observație. Rezultatele aplicării maieuticii, în *Theaitetos*, înseamnău o simplă purificare a conștiinței de conținuturile care stînjeneau dezvăluirea adevărului. Este așadar maieutica numai un instrument de reducere? Să fie ea doar procesul de renunțare, în numele unui principiu critic sau al unuiia metodic, la anumite cîmpuri de cunoștințe? Este ea o tentativă de a urca pînă la un moment absolut, de unde să fie cu putință o nouă întemeiere a cunoștințelor părăsite? Într-o oarecare măsură, rezultatele negative ale maieuticii ar putea fi privite așa, ea comparîndu-se deci cu un proces de reducere. Cu rezervele chiar că maieutica nu deține un principiu metodic în numele căruia să refuze în bloc o serie de cunoștințe, ci supune unui control amănunțit fiecare aserțiune în parte (ceea ce face exercițiul ei deosebit de laborios); iar, în al doilea rînd, ea nu înzestrea în chip pozitiv cugetul cu un sîmbure de certitudine, ci îl sărăcește numai, dezgolindu-l de toate conținuturile sale și lăsîndu-l în așteptare de conținuturi viitoare.

Dar acesta e numai aspectul negativ al maieuticii, aspect care nu stă singur în platonism. Poate, pentru Socrate, unii ar fi ispitiți să considere aspectul negativ de mai sus drept mulțumitor. Nu era Socrate omul care transmitea celorlalți propria

<sup>1</sup> *Theaitetos*, 151d. Dacă stăruie o ambiguitate, ea nu poate fi decît în termeni. În schimb spiritul maieuticii socratice ori platonice impune universalitatea cunoașterii.

sa neștiință? Nu era maieutica instrumentul dizolvării celor mai multe, dacă nu a tuturor, dintre certitudinile altora? Totuși, dacă Socrate nu ar fi râvnit decît atît, e greu de crezut că ar fi putut îndruma cugetele către dezvoltarea conceptelor morale și, prin aceasta, către fixarea unui limbaj de universală valabilitate. Chiar pentru el, prin urmare, maieutica trebuia să capete un caracter pozitiv, caracterul acela amintit de a face pe fiecare stăpîn asupra propriilor sale conținuturi de adevăr.

Cum putea îndeplini maieutica așa ceva? Nimic nu e mai echivoc decît caracterul acesta pozitiv al ei. Socrate — cel istoric sau cel platonice, căci ei ne sînt încă totuna — se laudă că e în stare să scoată adevărul din cugetul oamenilor; se laudă și mai mult, că e în stare a recunoaște dacă ceea ce s-a obținut e adevărat sau simplă aparență; dar mărturisește deschis că nu știe nimic, și că spiritul său e astfel plămădit încît să nu știe niciodată vreun lucru, ci doar să ușureze lămurirea de sine a celorlalți. Cu toate acestea am văzut, din paralela foarte strînsă pe care o face între moșitul de idei și cel de ființe vii, că, odinioară cel puțin, a fost și el rodnic, deoarece numai cine a purtat rod poate ajuta pe alții, spune el, să se ușureze de rodul lor. Doar dacă nu s-ar asemui cu zeița Artemis — citată în același loc —, zeiță despre care spune că prezidează nașterile, deși ea însăși n-a avut niciodată prunc. Ceea ce însă nu s-ar potrivi nici cu modestia știută a lui Socrate, nici cu cele ce putem bănuî în dosul neștiinței sale.

Căci într-adevăr, nu cumva Socrate știe ceva? Nu cumva maieutica nu e doar catalizatoare — adică prin simplul fapt al punerii unei serii de întrebări face ca spiritul interogat să își expliciteze adevărurile —, ci e investigatoare? Nu dă Socrate o direcție exercițiului său? Nu îi preștie granițele, nu îi prevede capătul? Dacă maieutica nu ar fi un exercițiu delicat, de preștiință și prevedere, în orice caz de foarte multă capacitate de discernămint, atunci oricine ar putea să o practice. Dar lucrul acesta nu reiese de nicăieri. Ba Socrate trebuia să aibă de-a dreptul de la mama sa înzestrarea aceasta, spre a putea exercita o meserie care, nu numai că nu era răspîndită în lumea sa, dar — o spune tot el în *Theaitetos* — nedumerește pe cei mai mulți și îi scoate din sărute. E adevărat că precizează în alt dialog<sup>1</sup>: el nu știe decît

<sup>1</sup> *Symposion*, 177d.

ce are legătură cu dragostea. Dar, în dialogul acela, dragostea e cheie pentru multe lucruri, pentru toate chiar, căci reprezintă procreația trupească și sufletească în frumos. Și apoi, vorba lui Alcibiade, care îi face elogiul la sfârșitul dialogului: cîta înțelepciune nu se revarsă din acest om tăcut, din acest Silene, de îndată ce își dă curs liber<sup>1</sup>.

Ceea ce, mai ales, știe Socrate, este faptul că nu se poate ieși din neștiință decît prin cunoașterea de sine. Această învățătură apare limpede în dialogul, socratic ca inspirație, a cărui autenticitate a fost uneori pusă la îndoială, dar nu cu argumente hotărîtoare, dialogul *Alcibiades*, unul dintre primele ale lui Platon și cu atît mai interesant pentru noi cu cît reprezintă un moment de indistinție — dialogul e subintitulat „maieutic” — între doctrina socratică și cea platonicească începătoare. După ce arătase lui Alcibiade că e mai ambițios decît învățat, că nu se pricepe în chestiunile vieții publice, unde năzuiește totuși să strălucească, nici în deosebirea a ceea ce este drept de ceea ce nu este — izbutind să deștepte îndoiala și perplexitatea în cugetul convorbitorului său —, Socrate îi arată că nu are nimic de făcut, spre a curma neștiința, decît să înceapă prin cunoașterea de sine.<sup>2</sup> Dar ce trebuie să facă în vederea acestui lucru? întreabă Alcibiade. Nimic decît să răspundă la întrebări, i se spune; și Socrate îl asigură că, în măsura în care se poate încrede în prevederea sa (μαρτεία), vor ajunge la un rezultat.

Iată limpede exprimat faptul că Socrate, după cum era și firesc, nu merge la împlinire în exercițiul său maieutic. O anumită μαρτεία comandă întreprinderea sa, astfel încît din atotneștiutorul Socrate devine un spirit departe prevăzător. Ce prevede el, de pildă, în locul amintit al dialogului cu Alcibiade? Prevede care e „sinele” acela, despre care e vorba cînd sîntem îndemnați la cunoașterea de sine. Într-adevăr, el face pe Alcibiade să admită că trebuie să deosebească între ceea ce doar îi aparține sieși și ceea ce este el cu adevărat; iar, lăsînd la o parte

<sup>1</sup> *Ibid.*, 216d. Cît de aparte era cazul lui Socrate o spune tot Alcibiade (*Symposion*, 221d, și Robin, „Notice” la traducerea dialogului, p. CII), vorbind despre neputința de a găsi un tovarăș lui Socrate, neputința de a-l situa, vorbind despre ἀτομία sa.

<sup>2</sup> *Alcibiades*, 127e ș. urm.



ceea ce îi aparține și e folosit drept simplu instrument, reiese că el este pur și simplu suflet. A se cunoaște pe sine înseamnă a se cunoaște ca suflet. Mai mult încă, sufletul nu se poate oglindi decât tot în suflet, și, mai bine încă, în partea divină a lui, parte unde sălășluiește cunoașterea și gândirea. Atît de departe merge  $\mu\alpha\rho\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$  în spiritul lui Socrate.

Dar sînt încă numeroase exemple de știință ori preștiință socratică. Într-un dialog ce pare tot socratic în inspirația sa, anume în *Gorgias*, neștiutorul Socrate desfășoară de la sine, fără să fie măcar chestionat în chip sistematic ci doar cît să i se îngăduie expunerea, o întreagă teorie asupra retoricii. Împotriva lui Gorgias, retorul, pe care de altfel știuse să îl reducă la tăcere prin încurcătura în care îl vîrîse, el arată<sup>1</sup> că retorica nu e o artă ci un soi de practică empirică. Această practică, numită de el „meșteșugul de a face plăcere“, cuprinde, în afară de retorică, bucătăria, găteala și sofistica. Toate patru nu sînt decât contrafaceri ale unor întreprinderi serioase și de cel mai mare folos: justiția și legislația, de o parte, ca raportîndu-se, sub numele de politică, la suflet; medicina și gimnastică de altă parte, ca revenind corpului. Așa cum găteala vrea să înlocuiască, printr-o frumusețe de împrumut, frumusețea firească dată corpului de către gimnastică; așa cum bucătăria vrea să ne arate, în locul medicinei, ce priește corpului; așa cum sofistica ține să se substituie legislației în cele ale sufletului; la fel, retorica își închipuie că poate înlocui justiția. Retorica măgulește instinctele joase ale cetățenilor, fără să deosebească totuși ceea ce e potrivit și ce nu, ce e drept și ce nu. În schimb el, Socrate, ar putea fi demascat ca știind pînă și așa ceva!

Exemplul din *Gorgias* este, de bună seamă, edificator pentru felul cum trebuie primită pretinsa neștiință a lui Socrate. De obicei, însă, el nu își înfățișează deschis convingerile. *Gorgias* e un exemplu dintre cele rare. În genere, el face pe alții, prin arta maieuticii, să vină la părerile sale, și nu proclamă mai mult decât izbutesc ceilalți să afirme sau să tăgăduiască. Dibăcia jocului este, așadar, desăvîrșită, iar convorbitorul lui Socrate îl va crede pe acesta cu adevărat neștiutor, deși, lucru ciudat, în prezența

<sup>1</sup> *Gorgias*, 462b ș. urm.

unui asemenea ignorant, fiecare simte că devine ceva mai puțin neștiutor el însuși.

Dacă Socrate din primele dialoguri lucra potrivit unei anumite  $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\iota\alpha$ , e de la sine înțeles că cel de mai târziu va deține un capital și mai bogat de cunoștințe și putinți de prevedere. De altfel, nu cunoștințele ca atare ale lui Socrate ne interesează, cât nevoia oricărui spirit, ce întreprinde exercițiul maieutic, de a ști încotro merge. Socrate, așa cum a fost în realitate sau așa cum l-a înfățișat Platon, nu e pentru noi, în amândouă cazurile, decît un prototip: prototipul insului care gîndește; deci care știe încotro își îndreaptă gîndirea. În *Politeia* de pildă, după ce conduce, ca de cele mai multe ori, discuția și face pe ceilalți să tăgăduiască sau să afirme ceea ce vrea dreapta sa judecată, el este întrerupt la un moment dat de către Adimante care, în acord cu ceilalți, îi cere să dea lămuriri în chestiunea comunității femeilor și a copiilor. Socrate șovăie și apoi răspunde<sup>1</sup> cum că lucrurile ce are de spus sînt de natură să deștepte multe îndoieli, întrucît „nu se va crede că ideile sale pot fi înfăptuite, iar, admițînd că pot fi, lumea încă se va îndoii că sînt cele mai bune”; prin urmare, se teme ca ascultătorii să nu le ia drept niște utopii. Așadar are o întreagă doctrină. E adevărat că adaugă, îndată după aceea, cum că își înfățișează doctrina „îndoindu-se și cercetînd”. Dar nu e mai puțin adevărat că are unele idei dinainte, nu le găsește pur și simplu, în cursul discuției. De aceea, tot ce urmează este, oricît ar fi forma de dialogată, o simplă expunere de idei. Și cîte un loc ca acesta, unde Socrate mărturisește deschis că are dinainte doctrina ce vrea să stabilească, te face să te întrebi dacă nu cumva o are întotdeauna.

Să mai cităm un loc din dialoguri, spre a ilustra, pe un caz caracteristic, felul cum conduce Socrate, luat ca prototip de experimentator maieutic, spiritul celui asupra căruia experimentează. În dialogul *Politikos*, unde exercițiul maieutic nu e întreprins de Socrate ci de unul care îi îndeplinește funcția obișnuită, de un „străin”, acesta găsește că e greu să lămurești lucruri mai de însemnătate dacă nu folosești un exemplu, o paradigmă. Și, arătînd folosul general al paradigmei, străinul propune<sup>2</sup> să se

<sup>1</sup> *Politeia*, 450c.

<sup>2</sup> *Politikos*, 279b.

aleagă, pentru limpezirea noțiunii de politică, un termen de comparație oarecare. De pildă, spune el, „dacă n-avem nimic mai la îndemână“, se poate alege exemplul țesăturii, căci nu este exclus ca un asemenea exemplu să îi ducă la ceva. Iar convorbitorul său răspunde: „de ce nu?“ Dar toate acestea abia dacă ascund faptul că experimentatorul maieutic știe dinainte ce vrea, sau știe ce să nădăjduiască de la comparația sa. Stîngăcia lui „de ce nu?“ face străvezie articulația maieuticii. Țesătura este cercetată cu grijă și riguros definită. În ce gînd? Pentru ca, după aceea, cînd știința politicii este și ea îngrijit cercetată, să ni se spună<sup>1</sup> că ea stă deasupra altora, de pildă deasupra retoricii, a științei războiului, a dreptului, și că, întocmai unei științe regale, le urzește pe toate într-o țesătură desăvîrșită. Iar așa cum țesătorul supraveghează și conduce pe cei ce pregătesc materialele pe care el le va urzi, știința regală va supraveghea în primul rînd pe educatori, rînduind apoi căsătoriile, potrivit cu un ideal de echilibru moral în ce privește progenitura, în așa fel încît să se nască întovărășite firea cea energică cu firea temperată. Paradigma țesăturii nu se dovedește astfel numai inspirată; ea exprimă ceva din natura însăși a științei pe care o cerceta „străinul“. El prevedea, hotărît, ceva, de vreme ce izbutea să cadă peste un exemplu atît de fericit și sugestiv.

Socrate și cei care țin locul știu așadar multe, nespuse mai multe de cum ne lasă să înțelegem. Nu numai că, în dialogurile de maturitate ale platonismului, Socrate apare drept stăpîn pe o întregă doctrină, ceea ce face pe un comentator de azi<sup>2</sup> să exclame că Socratele din *Phaidon*, de pildă, e departe de acela care pretinde a nu ști decît că nu știe nimic; dar în cea mai simplă încercare maieutică, oricare Socrate, adică oricare conducător al dezbaterii, trebuie să dețină de la început ceva. Maieutica nu este un exercițiu orb — acesta e adevărul!

Și cum ar putea fi unul? Dacă ea nu ar urmări decît să îngăduie fiecărei conștiințe dezvăluirea adevărurilor pe care le poartă cu

<sup>1</sup> *Politikos*, 305d și e.

<sup>2</sup> Léon Robin, trad. cit., *Phaidon*, „Notice“, ed. a 2-a, p. XVII. De asemenea, un comentator mai vechi, Vacherot, *Les Antécédents de la philosophie critique* („Revue philosophique de la France et de l'étranger“, 1876, p. 249), socoate că maieutica implică o anumită înneitate științifică.

sine sau de care e în stare; dacă ar fi cu desăvîrșire lipsită nu numai de orice doctrină, dar chiar de orice  $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , atunci conștiințele și-ar limpezi prin maieutică doar conținuturile proprii fiecăreia. Afară numai dacă nu se presupune că în toate conștiințele cunoscătoare zac germeii acelorași cunoștințe. Căci, altfel, cum putea urmări maieutica socratică determinarea unui limbaj de universală circulație, pentru cele morale? Iar, într-un fel sau altul, maieutica trebuie să presupună, spre a atinge rezultate valabile, o identitate între conștiințe, un fel de conștiință în genere. Că această conștiință doar găsește cunoștințele, sau că le poartă cu adevărat în cuprinsul ei, aici începe, după câte se pot bănuî, deosebirea dintre Socrate și Platon, dintre metoda unuia și a celuilalt. Dar și unul și celălalt sînt siliți să postuleze, pentru buna funcționare a maieuticii, ca și pentru rodnicia ei, un fond comun, o înzestrare comună, o activitate comună.

Mai mult decît funcția de conștiință, cum spunea Brunschvicg, e trezită la viață, prin socratism, o anumită unitate a conștiinței, unitate în numele căreia se poate gândi și hotărî în cele ale gândului. Iar expresia acestei unități de conștiință, ca și presimțirea rezultatelor universal valabile ale cunoașterii, sînt date tocmai de preștiința conducătorului maieutic, tocmai de o  $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$  pe care nici un Socrate nu o poate tăinui pînă la capăt. Maieutica, încă o dată, nu e un exercițiu orb. Ea se îndreaptă cu hotărîre — atunci bineînțeles cînd nu atinge simple rezultate negative — către statornicirea unor cunoștințe, pe care, chiar dacă nu le deține întru totul de la început, îndrumătorul maieutic este totuși îndreptățit să le socoată pe măsura conștiinței noastre cunoscătoare. Cine nu deține o asemenea măsură nu poate practica meșteșugul „moșitului”. Conștiința poate fi făcută să rodească doar de către cineva care el însuși, cum spunea Socrate în *Theaitetos*, a rodit cîndva, dovedindu-și sieși ce se poate găsi prin cuget sau ce se poate trezi la viață prin el.

## REMINISCENȚA

Platon trezește la viață cunoștințele cugetului, pe cînd Socrate nu făcea decît să le găsească prin cuget. Dacă pînă acum maieutica socratică și cea platonice puteau fi înfățișate laolaltă, întrucît

nu se cercetau, în cele de mai sus, decît modalitățile oricărei maieutici, de acum înainte platonismul trebuie analizat și înfățișat în tot ce are propriu și nou. Și este, aproape pentru toți istoricii, cu neputință de tăgăduit faptul că doctrina unei conștiințe înzestrată cu un fond de gândiri și capabilă să le scoată la lumină prin actul reminiscenței, reprezintă ceva nou și propriu platonismului.

Ce postula Socrate — cel istoric de astă dată — prin maieutica sa? Postula, explicit sau implicit, că, pe temeiul unei anumite identități între conștiințele cunoscătoare, toate vor putea afla același adevăr, atingînd în particular un același concept moral. În socratism, așadar, *μυντεία* amintită nu putea însemna decît presimțirea de adevăr a îndrumătorului maieutic. Dar acest adevăr, ca și în genere orice cunoștință, se capătă — după cîte se pot azi atribui Socratelui istoric — numai în două feluri: dacă sînt dezvăluite de vreun dascăl, ori dacă izbutești să le afli singur.<sup>1</sup> Nicăieri nu e cazul, în ce privește pe Socrate, de o trezire în cugete a cunoștințelor, ca la Platon; peste tot e mai degrabă vorba despre captarea lor. De aceea maieutica socratică ar fi avut aici mai multe de limpezit, în felul cum se capătă cunoștințele și felul cum o identitate funcțională este în stare să ducă la o uniformitate de conținut — dacă Socrate ar fi fost și altceva decît un practician.

Pentru Platon, care e mai ales un teoretician, problema căpătării cunoștințelor se pune în chip limpede. Același dialog *Theaitetos*, care ne-a descris cel mai pe larg maieutica, ne va da, în parte, mărturie de felul cum vede filozoful calea de la conștiință la cunoștință. Nu e vorba de întrebarea cea mare a dialogului, „ce înseamnă a ști“, întrebare ce nu își va găsi de altfel aici un răspuns mulțumitor; e vorba de un loc episodic, aproape de sfîrșit, unde, cuprinși din nou și de-a binelea în plasa incertitudinilor, Socrate și Theaitet se întreabă dacă, în definitiv, cunosc ei cu adevărat ce înseamnă aceea a cunoaște. Și atunci Socrate, care de astă dată ne pare Platon pur la simplu, desfășoară cîteva păreri dintre cele mai semnificative. Despre a ști

<sup>1</sup> *Alcibiades*, 106d, și Maurice Croiset, Platon, vol. I, „Notice“, Les Belles Lettres, p. 52.

ceva, începe el<sup>1</sup>, se spune că înseamnă a avea știință. Dar mai potrivit decît a avea s-ar spune: a poseda știință, căci a poseda e altceva decît a avea. O haină pe care ai cumpărat-o, exemplifică el, dar pe care nu ai purtat-o, o posezi, nu o ai. Porumbeii pe care i-ai deprins să stea în porumbar, și pe aceștia îi posezi, nu îi ai; îi poți „avea” oricînd, dacă întinzi mîna și îi prinzi; dar e mai potrivit să spui că, în genere, îi posezi, îi stăpînești.<sup>2</sup> Tot așa e de vorbit despre unele cunoștințe; ne-am putea închipui că avem în suflete un fel de porumbare în care se află cunoștințele noastre. De aceea, vînătoarea de cunoștințe — căci la așa ceva se poate reduce truda de a căpăta știință — e de două feluri: una dinainte de achiziția lor și urmărind doar luarea în stăpînire, posesiunea cunoștințelor; alta prin care năzuim să ne înfățișăm ochilor, să actualizăm, să „avem” ceea ce de fapt posedam de multă vreme.

Nu vom urmări pînă la capăt gîndirea lui Platon, care țintește altceva cu această distincție, și anume să arate — ceea ce nu va reuși de altfel — cum e cu puțință eroarea. Să reținem însă că, pentru filozof, conștiința nu ar face doar să ia cunoștință de lucruri, ci adesea o și poartă cu sine, căci există lucruri pe care le-a învățat încă de mult, de la alții sau singur<sup>3</sup>, și pe care a știut să le păstreze. De această ultimă categorie de cunoștințe ea nu face, într-un anumit sens, decît să își reamintească, învățîndu-le din nou, ceea ce înseamnă actualizînd pur și simplu ceea ce avea în stăpînire. În felul acesta se putea răspunde sofistilor, care spuneau: ori știi ceva și atunci de ce mai înveți, ori nu știi nimic și atunci cum de înveți<sup>4</sup>; iar pe de altă parte se explica ceva și din mecanismul cunoașterii.

De altfel, ca multe locuri nesigure din Platon, cel citat nu pare a primi decît provizoriu, în interesul discuției, distincția amintită, ce se va dovedi infructuoasă. Cu toate acestea sîntem ispitiți să păstrăm deosebirea dintre a avea și a poseda știință,

<sup>1</sup> *Theaitetos*, 197b ș. urm.

<sup>2</sup> Relevasem mai sus, în *Alcibiades*, deosebirea dintre ce este și ce are sufletul.

<sup>3</sup> *Theaitetos*, 197e.

<sup>4</sup> *Euthydemos*, 276e ș. urm.

căci ea deschide larg porțile platonismului. Dacă a cunoaște înseamnă — uneori, spune aici filozoful, totdeauna, va spune el altă dată — a-și aminti, a scoate din propriul său cuget știința, a trezi la viață adevărurile împlintate ori depozitate în el, atunci Socrate este de-a binelea depășit. Chiar dacă nu e vorba de adevărata «reminiscență» platonică, a cărei teorie totuși Platon o făcuse încă dinainte de *Theaitetos*, modalitatea de cunoaștere, prin întoarcere către sine și răscolire în sine a conștiinței, este caracteristic platoniciană. Ba s-ar putea întreprinde, asupra unui pasaj ca cel amintit mai sus, schițarea unei teorii a virtualității și actualității științei, teorie ce, poate, nu ar fi artistotelică decât în aparență, și în orice caz nu ar mai ascunde în ea nici un element socratic. Dar nu e nevoie să interpretăm atît de mult spre a sublinia un lucru care e vădit: originalitatea platonismului.

Ideea unei vînători a cunoștințelor era ceva mai veche în spiritul lui Platon. În dialogul intitulat *Euthydemos*, tînărul Clinias arată<sup>1</sup>, cu aprobarea lui Socrate, ce conduce discuția aici ca în majoritatea cazurilor, cum că geometrii, astronomii, calculatorii fac și ei un soi de vînătoare, căci în meseriile lor figurile nu sînt produse ci doar descoperite printre cele ce ființează. Platon nu arată unde anume ființează aceste figuri — în conștiință ori în afară de ea. Dar adaugă un lucru ce ne va interesa mai tîrziu, anume că aceia care vînează asemenea figuri, nu știu să le folosească așa cum trebuie, ci le trec dialecticienilor, care singuri sînt în măsură să tragă toate foloasele din cuceririle făcute de primii.

Totuși adevărata vînătoare de cunoștințe, și o dată cu ea explicația platonică a mecanismului cunoașterii, o dăduse, mai bine decât orice alt dialog, *Menon*. Cu el se punea pentru întîia oară, și cel mai limpede, problema cunoașterii. Scrierile anterioare *Menon*-ului, spune Gomperz<sup>2</sup>, nu au nici o urmă de teorie a cunoașterii, cu excepția unei aluzii din *Gorgias*, privitoare la corporalitate ca un obstacol pentru cunoașterea pură. Este, atunci, meritul micului dialog platonice de a fi pus dintr-o dată lucrurile în plină lumină.

<sup>1</sup> 290b ș. urm.

<sup>2</sup> *Les Penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, vol. III, Paris, 1908, pp. 389-390.

Întrebarea cum și ce cunoaștem nu apare de la început în dialog. Ea nu va fi pusă decît incidental, cu prilejul unei înfundături în care se ajungea cu problema virtuții. Într-adevăr, despre virtute dezbat Socrate și Menon, iar vînătoarea concep-tului acesteia o încearcă ei. Începînd prin a se întreba dacă vir-tutea se predă sau nu, cei doi convorbitori ajung să constate că nu știu prea bine ce e aceea virtute. Să cercetăm, spune Socrate. Dar, întreabă Menon, cum poți căuta ceva ce nu știi?<sup>1</sup> După ce semne e cu putință să-l recunoști? Ce bun subiect sofistic! exclamă Socrate. Căci tocmai aceasta susțin sofistii: nu poți căuta nici cele ce cunoști, nici cele ce nu cunoști, pe primele pentru că nu are rost să le mai cauți, iar ultimele pentru că nici nu ai ști să le recunoști odată găsite.<sup>2</sup> Și atunci Socrate schițează teoria reminiscenței, așa cum, zice el, a auzit-o de la alții. Se pare că sufletul omului e nemuritor. Întrupîndu-se deci de mai multe ori, contemplînd toate lucrurile, el le și învață, astfel că nu e de mirare să își amintească, mai târziu, despre virtute sau despre altele, ceea ce aflase odinioară. Ba o singură amintire poate fi de-ajuns spre a pune cugetul pe calea descoperirii tuturor celor-lalte. Prin urmare, ceea ce spun sofistii, cu privire la neputința de a afla ceva, e întru totul neadevărat. Ei îndeamnă cugetul pur și simplu la inactivitate, la lene; în schimb doctrina sa, a lui Socrate, îndeamnă la cercetare neostenită, iar numai pentru că vede astfel lucrurile întreprinde el împreună cu Menon cerce-tarea virtuții.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Menon*, 80d.

<sup>2</sup> Compară cu Aristotel, Augustin, Descartes (*Regulae*), care și ei se întreabă: cum e cu putință să cauți ce nu știi. Dar tocmai acesta e cazul pentru noțiunea de *μαρτεία*. Vom sublinia mai jos cum reminiscența pla-tonică e cea care comandă preștiința, precum și semnificația acestei întrebări, aici incidentale.

<sup>3</sup> Problema lenei cugetului este una din temele cele mai interesante ale teoriei cunoașterii. Mulți filozofi au adoptat o anumită poziție epistemo-logică numai pentru a interzice spiritului să lenevească. În *Disertația* din 1770, Kant afirmă că e împotriva ideilor înăscute, tocmai pentru că ar face spiritul leneș, nesilindu-l să mai cerceteze, spre a afla ceva. Iar în pasajul de mai sus, Platon acceptă teoria inneității cunoștințelor exacte din același motiv, de a nu face spiritul inactiv. Deci inneitatea e refuzată și acceptată din aceleași pricini. Nu cumva atunci — dar o vom sublinia la locul său — e ceva mai adînc, în polemica dintre inneiști și adversarii inneității, decît opoziția lor?



Dar Menon dorește mai mult decît o expunere teoretică asupra felului cum se capătă cunoștințele. Vrea și o dovadă. Socrate se vede silit să încerce una. Cheamă atunci pe un sclav de-al lui Menon, îi desenează un pătrat, îl face să determine care e suprafața pătratului și îi cere să spună ce latură ar avea pătratul cu suprafața îndoită. Sclavul se grăbește să răspundă: latura pătratului dublu e și ea îndoitul primei laturi — ceea ce e inexact. Dar Socrate vrea să îl facă să își „reamintească“. Iar înainte de a-și reaminti, e bine să îl încredințeze că nu știe. Și de aceea îi completează desenul, dublînd latura pătratului dintîi și dovedind sclavului că se obține astfel un pătrat, nu de două ori, ci de patru ori mai mare decît primul. Perplexitatea în care e vîrît sclavul e o stare de spirit mai favorabilă cunoașterii decît suficiența de la început. Acum Socrate va putea face pe sclav să vadă că doar pătratul construit pe diagonală e îndoit primului. Iar ajungînd la rezultatul acesta, Socrate poate întreba pe Menon: „E ceva pe care sclavul să nu îl fi scos din sine?“ La care Menon răspunde: „totul e de la sine“.

Acum știm ce va voi să spună mai târziu Platon prin a poseda știință. În felul acesta „posedă“ spiritul toată geometria<sup>1</sup>, iar reminiscența nu e decît expresia unei asemenea adînciri a spiritului în propriile sale conținuturi. Teoria reminiscenței însă, ca mijloc de captare a cunoștințelor, nu este nici ea, așa cum reiese din *Menon*, lipsită de greutate. E discutabil dacă Platon a acceptat cu adevărat și la propriu teza reîncarnării sufletelor.<sup>2</sup> Dar, admițînd că a acceptat-o, încă felul cum capătă cugetul cunoștințele nu e prea lămurit. Platon afirmă că, în existența actuală, a cunoaște înseamnă a-și reaminti. Dar în existențele anterioare? Cum se căpătau cunoștințele, de vreme ce odată tot trebuiau căpătate din afară? Și apoi, se dobîndesc toate cunoștințele pe calea aceasta, sau doar unele privilegiate, cum ar fi cele de tip matematic ori altele de egală universalitate și necesitate? Să încercăm așadar a căpăta din alt dialog, din *Phaidon* de pildă, amănunte asupra reminiscenței.

Înainte de a trece însă mai departe, e bine să subliniem că, după cît reiese din *Menon*, reminiscența nu e singurul mijloc

<sup>1</sup> *Menon*, 85e.

<sup>2</sup> *Ibid.*, „Notice“, n. trad. p. 230.

de a cunoaște, sau nu e mijlocul cunoașterii depline. Nu capeți toate cunoștințele prin amintire, ci aceasta nu servește, pare-se, decît ca o presimțire, ca un fel de *μαντεία* pentru descoperirile viitoare. Socrate spune limpede în dialog că o singură amintire ne ajută să le regăsim pe toate celelalte, „dacă sîntem cutezători și stăruitori în cercetare”. Deci reminiscența propriu-zisă ne-ar asigura doar că sîntem pe calea cea bună: că știm să recunoaștem un adevăr atunci cînd dăm peste el.<sup>1</sup> Dar între a recunoaște pur și simplu ceva și a cunoaște de-a binelea, e o cale pe care reminiscența nu ne scutește defel să o străbatem. Iar tocmai așa se evită lenea spiritului. Spre a cunoaște se cere o anumită activitate; pe aceasta trebuie să cadă accentul. Chiar sclavul lui Menon nu căpăta de-a gata cunoștințele ci, ajutat de Socrate, se trudea către ele. Nimic nu ar fi mai greșit, prin urmare, decît să se vadă în reminiscență mijlocul de a căpăta cunoștințe gata făcute. Oricîte greutăți ar întîmpina teoria platonice a inneitășii, și oricîte nelămuriri ar stăruî în ea, asupra punctului acestuia nu poate încăpea nici o îndoială. Conștiința cunoscătoare poartă cu sine, e drept, o întregă zestre de cunoștințe, probabil căpătate în încarnări anterioare; dar scoaterea la iveală a acestor cunoștințe, care sînt mai degrabă presimțiri de cunoștințe, ca și constituirea lor într-un corp care să reprezinte o știință adevărată, încarcă activitatea prezentă cu răspunderi depline. Dovada cea mai bună că pe aceste răspunderi ține Platon să pună accentul în actul cunoașterii, iar nu pe ceea ce e anterior, înnăscut, preconstituit în ea, o dă faptul că, la sfîrșitul episodului din *Menon* despre reminiscență, Socrate declară<sup>2</sup>: „La drept vorbind există lucruri, în ceea ce am înfățișat mai sus, asupra cărora nu aș cuteza să mă rostesc cu deplină hotărîre (teoria reîncarnării? modalitatea reminiscenței?); dar că faptul de a privi drept datorie să cauți ceea ce nu știi ne face mai vrednici, mai întreprinzători, mai puțin leneși decît dacă socotim drept cu neputință și străină de noi căutarea adevărului celui necunoscut — aceasta aș cuteza să o proclam, după puteri, împotriva tuturor, prin vorbă ca și prin faptă”.

<sup>1</sup> Contrar celor spuse de sofîști.

<sup>2</sup> 86b. Locul acesta ne pare de toată însemnătatea pentru stabilirea rolului activ al conștiinței cunoscătoare la Platon.

Dar să vedem, acum, ce înfățișare ia teoria reminiscenței în celălalt dialog unde e discutată mai pe larg, anume în *Phaidon*. După cum se știe, dialogul nu se trudește, de-a lungul său, decît să aducă temeiuri pentru nemurirea sufletului. Unul din argumente va fi tocmai teoria reminiscenței, teorie după care a învăța înseamnă a-și reaminti dintr-o altă existență.<sup>1</sup> Socrate, care aici e de-a binelea purtătorul de cuvînt al lui Platon, folosește adesea, spune unul dintre convorbitori, teoria aceasta. Dar care e, la drept vorbind, întemeierea ei? Întreabă altcineva. Și atunci se amintește, pe de o parte, de experiența insului care, fiind bine chestionat, sfîrșește prin a arăta cum stau lucrurile într-o privință anumită, de care mai înainte nu știa nimic<sup>2</sup>; iar pe de altă parte Socrate reia demonstrația teoretică a tezei. Demonstrația se desfășoară după cum urmează. Spre a-și aminti de un lucru, spune Socrate<sup>3</sup>, trebuie să îl fi știut cîndva, înainte. Pe de altă parte știința e dată de ceva ce îți deșteaptă, direct sau indirect, prin el însuși sau prin asociație, o amintire. Deci amintirea poate fi deosebită sau asemănătoare cu obiectul propus. Dar, dacă se ia cazul asemănării, o întrebare se impune: lipsește ori nu ceva obiectului dat, față de ceea ce ne reamintim în legătură cu el? De pildă: avem în minte ideea de egalitate, egalitatea luată fără reprezentarea materială, în sine adică. Am căpătat oare ideea aceasta de la exemplele materiale? Dar ne dăm seama că întotdeauna două lucruri egale ne pot părea inegale dintr-un anumit punct de vedere, ceea ce nu se întîmplă cu egalul în sine. E drept că egalitatea materială, asemănătoare celei în sine, ne-a făcut s-o concepem pe aceasta, să ne-o reamintim. Dar îi lipsește mult ca să se potrivească egalității în sine. Și cum putem să ne dăm seama de inferioritatea primeia, dacă nu am cunoaște cel de-al doilea termen de comparație? Prin urmare, trebuie să știm ce este egalitatea, înainte de a vedea egalități despre care să ne dăm seama că aspiră să fie la fel cu cea dintîi. Și atunci reiese că purtăm ideea egalității în noi, dinainte de orice experiență sensibilă. Iar la fel purtăm cu noi Binele, Frumosul, Sfîntenia și tot ce e „reali-

<sup>1</sup> 72e ș. urm.

<sup>2</sup> Comentatorii văd o aluzie precisă la sclavul din *Menon*.

<sup>3</sup> 73e ș. urm.

tate în sine". Prin urmare: sau ne-am născut cu cunoașterea realităților în sine, sau, după naștere, ne instruim reamintindu-ne. Pentru că nu putem presupune că am căpătat cunoștințe o dată cu nașterea noastră ca oameni, reiese că nu le putem deține decât din existențe anterioare. A se instrui înseamnă a recăpăta o știință ce de fapt ne aparține.

Încă o dată ne putem da seama cât de potrivită este deosebirea din *Theaitetos* între a avea și a poseda. Conștiința cunoscătoare este, după Platon, nu numai una de acționare, dar și una de stăpânire. Maieutica socratică se aplică asupra unei asemenea conștiințe mai bine chiar decât în socratism: căci la Platon conștiința nu „găsește” rodul, ci cu adevărat îl poartă cu sine. Și nu s-ar putea ca teoria reminiscenței să răspundă tocmai la obligația, strict maieutică, a conștiinței de a se cufunda în sine pentru a trezi la viață ceea ce zăcea, embrionar, acolo?

Să părăsim totuși ipotezele, oricât de ispititoare ar fi ele, asupra genezei feluritelor teze din doctrina platonică, și să ne întoarcem la conținutul ei indiscutabil. Cum arată teoria reminiscenței și, în general, cea a cunoașterii, în urma *Phaidon*-ului? Progresul, cu excepția unui punct, nu este considerabil. Nici acum nu vom ști dacă Platon crede cu adevărat, sau doar în chip mitic, în teoria reîncarnării; nici de astă dată nu ni se va arăta cum se capătă cunoștințele în existența anterioară, ci doar cum se revine la ele în cea prezentă. În schimb acum începe să fie limpede de ce fel anume sînt cunoștințele a căror conservare e cu putință.

*Menon*, de unde pornește evoluția cea mare a lui Platon, după cum o spune un comentator contemporan<sup>1</sup>, arătase că prin reminiscență se capătă doar ideile „pure”, în special cele de tip matematic. Marea cucerire a dialogului aceluia, afirmă ceva mai departe comentatorul citat, este descoperirea *a priori*-ului.<sup>2</sup> Se determinase astfel o anterioritate față de experiență, anterioritate ce era și de timp, în măsura în care luăm în crezare mitul reîncarnării la Platon, dar care poate fi totdeodată privită ca anterioritate de tip transcendental (în sens kantian: ceea ce face

<sup>1</sup> Natorp, *Platos Ideenlehre*, ed. a 2-a, Leipzig, 1921, p. 34.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 42.

cu puțină experiență). În câmpul acestui *a priori*, *Phaidon* determină, acum, existența ideilor. Nu toate cunoștințele, ne lasă a înțelege dialogul acesta, sînt preștiute, nu la toate ne ridicăm prin simplă amintire; ci doar la prototipurile cunoștințelor, prototipuri pe temeiul cărora putem da socoteală, rîndui, înțelege, ceea ce ni se înfățișează în cuprinsul lumii din afară. Dar nu cade *Phaidon* în primejdia, pe care *Menon* știa s-o ocolească, de a lenevi spiritual, oferindu-i posibilitatea să capete cunoștințe gata făcute? E adevărat că ideile par, odată descoperite, a se înfățișa de la început ca desăvîrșite, de la început ca pe deplin conturate. Poate aceasta și face pe Natorp să afirme<sup>1</sup> că, în *Phaidon*, conceptul e static, nu devine, și că abia mai târziu va ajunge Platon la ideea unei vieți a conceptelor, la logicul pur, fără psihologic. Dar, pe de o parte, ideile nu se descoperă așa de ușor, ci trebuie o întreagă desfășurare de forțe — numească-se mai ieuitică, precum la Socrate, sau dialectică, precum voia Platon — spre a le atinge; iar pe de altă parte ideile nu sînt întotdeauna un punct terminus al cunoașterii, ci, privite fiind ca prototipuri, îngăduie calea întoarsă, de la conștiința purtătoare de, sau descoperitoare, a acestor realități în sine, către realitățile din afară, față de care, după cum am văzut, primele îndeplinesc rolul perfect transcendental de a le face cu puțină, așa cum, în exemplul din *Phaidon*, ideea egalității făcea cu puțină egalitatea materială.

În *a priori*-ul platonician am căpătat astfel o primă determinare — ideile. Greșea *Menon* că nu ajungea pînă la ele?

E probabil că, pe vremea dialogului acestuia, Platon nu își constituise încă doctrina ideilor. Reminissența din *Menon*, însă, atinge și ea o regiune privilegiată, cea a cunoștințelor matematice, cărora doctrina platonice le va purta un interes deosebit. În această privință, de altfel ca și în privința teoriei reminiscenței, Platon nu putea fi acuzat de influență socratică.<sup>2</sup> Abia spre maturitate avea să îi dea filozoful însemnătatea cuvenită, iar primele dialoguri vorbesc despre matematică, dacă nu totdeauna peiorativ, în orice caz, spune comentatorul citat, cu o indiferență

<sup>1</sup> *Platos Ideenlehre*, p. 146.

<sup>2</sup> Dr. Seth Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik*, Leipzig, 1929, pp. 9 ș. urm.

și o pornire de asimilare cu meșteșugurile mici, specific socratice. Dar, odată deșteptat, în spiritul filozofului, interesul pentru matematici, el nu îl va părăsi. Ba va sfârși prin a caracteriza, în ochii multora, doctrina platonică însăși.<sup>1</sup>

Cum arăta *a priori*-ul matematic dezvăluit prin reminiscență? În afară de exemplul din *Menon*, Platon nu încearcă, în ciuda interesului său pentru matematici și a deselor referințe la ele, o determinare precisă a sensului lor filozofic. În câteva rînduri, cite-o știință matematică, de exemplu cea „a numerelor“, e luată ca știință tip<sup>2</sup>, iar posibilitatea ei de a se defini și a prezenta un corp de cunoștințe sigure dovedește, după filozof, o demnitate aparte. Ba în alt rînd, în *Gorgias*, se acordă atîta demnitate matematicilor încît se afirmă — după pitagoricieni — că egalitatea matematică, adică cea întemeiată de proporții, este atotputernică nu numai printre oameni ci și printre zei. Dar, în general, nu se poate vorbi de o regiune matematică în cîmpul *a priori*-ului. Tot realitățile „în sine“, tot ideile par ținta reminiscenței, chiar atunci cînd materia ei sînt matematicile. Filozoful știe despre matematicieni că, folosindu-se de figuri concrete și judecînd asupra-le, ei nu gîndesc de fapt la obiectele din fața lor ci la altele „care li se aseamănă“, de pildă la pătratul în sine sau la diagonală în sine, obiecte superioare, ce nu sînt percepute decît prin cugetare.<sup>3</sup> Iar atunci cînd e vorba de o noțiune matematică elementară, de pildă de cea a mărimii, tot la realitatea în sine, adică la ideea de mărime, recurge cugetul, spre a înțelege datele problemei ce își pune.<sup>4</sup> De pildă, un lucru nu este mai mare decît un altul prin diferența lor, ci prin participare la mărime pur și simplu; căci dacă nu ar fi așa, atunci s-ar putea spune despre lucrul celălalt că e mai mic decît întîiul tot prin diferența lor, și astfel s-ar întîmpla că un același factor (diferența) face pe unul mai mare și pe altul mai mic.

<sup>1</sup> Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, ed. a 2-a, Berlin, 1885, p. 8, apropie pe Platon de Kant pe temeiul îndrumării lor către matematici; V. și Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*.

<sup>2</sup> *Ion*, 531e, sau mai ales *Gorgias*, 451b și c.

<sup>3</sup> *Politeia*, 510d și e.

<sup>4</sup> *Phaidon*, 96d și e; 100e ș. urm.

Iată deci cum, în câmpul matematic chiar, tot ideile sînt cele care întemeiază, care fac cu putință datele problemei. Rolul transcendent al ideilor ar părea că trebuie cu hotărîre extins și asupra câmpului matematic. Ceea ce descoperise *Phaidon*-ul, anume că reminiscența se ridică pînă la realitățile în sine iar că acestea, la rîndul lor — întregeam noi —, fac cu putință experiența însăși, capătă valoare de generalitate. Am putea fi în măsură, deci, să rezumăm și să încheiem astfel: maieutica socratică a deșteptat la Platon interesul pentru conștiința cunoscătoare, a cărei răsfrîngere către sine l-a dus, prin faptul reminiscenței, la descoperirea unei zone de aprioritate țesută din idei.

Dar învățătura *Menon*-ului e prea limpede și stăruitoare spre a ne îngădui să tragem atît de repede încheieri. Oricît s-ar spune că, pe timpul închegării dialogului, Platon nu își avea încă doctrina ideilor, și deci nu putea face acolo aluzie la ea, un fapt rămîne în picioare, poate tocmai prin aceasta: faptul că reminiscența nu trezește, cu necesitate, la viață numai idei, adică prototipuri, modele transcendente (în sens kantian). Există și un *a priori* mai variat, mai plin de culoare, mai particular, acela al cunoștinței de dovedit. Sclavul lui Menon nu își „amintește” doar de ideea mărimii, a pătratului, a dublului, a diagonalei și de alte realități în sine. Își amintește și de faptul că pătratul a cărui suprafață e îndoită față de cea a unui dat, se construiește pe diagonala celui din urmă. Iar această cunoștință particulară pe care o atinge cugetul, cunoștință care nu ține de o singură idee ci, dacă vrem să păstrăm încă ideile, de o adevărată țesătură a lor, face ca problema căpătării cunoștințelor să nu fie chiar atît de simplă la Platon. Maieutica lui Socrate nu arată nici cum se capătă cunoștințele și nici cum se face că rezultatele obținute au un caracter de universalitate. Platon răspunde, poate, la ultima întrebare, prin teoria, pe care o vom vedea mai amănunțit în curînd, a unor prototipuri valabile în cazul oricărei conștiințe cunoscătoare; dar modalitățile cunoașterii nu sînt încă limpezite, o dată cu întregirea maieuticii prin doctrina reminiscenței. De aceea depășirea lui Socrate nu se putea opri aici. Și doctrina dialecticii, către care, ca o reluare în termeni proprii a maieuticii de altă dată, ne poartă întrebările acestea, va însemna, dacă nu o definitivă limpezire a nedumeririlor, în orice caz un pas mai departe în lumea problemelor și dezlegărilor lui Platon.

## DIALECTICA

Maieutica îndemna conștiința la răsfrîngere asupra-și. Reminiscența aduce o prima precizare asupra acestei răsfrîngeri. Ea statornicea cum că rolul conștiinței nu e doar de a oferi posibilități funcționale de cunoaștere — cum părea a reieși din socratism — ci conținuturi de cunoaștere propriu-zise. Doar doctrina aceasta făcea cu putință, în ochii lui Platon, cunoașterea, și deci îndemna către ea, pe deasupra oricăror porniri de lenevire a spiritului. Dar conținuturile de cunoaștere, păstrate în conștiință după norme ce nu erau lămurite, ofereau chiar în ele însele dificultatea de a fi uneori idei prototipuri și alteori simple cunoștințe particulare. De aceea ni s-a și impus cercetarea dialecticii, drept metodă esențial platonice de captare și statornicire a cunoștințelor.

Dialectica e instrumentul necesar al reminiscenței, spune un comentator.<sup>1</sup> Ceea ce înseamnă că „amintirea” nu e trezită de orice metodă, ci trebuie virtuți speciale spre a deștepta într-o conștiință tot ce e adormit. Dar maieutica, ești ispitit să întrebi, nu îndeplinea și ea același oficiu, la Platon cel puțin? Nu ni s-a părut pe drept că maieutica, adică arta de a scoate rodul dintr-un cuget, își are rost doar dacă acel cuget poartă într-adevăr cu sine un rod, și că, nefiind adesea conștientă de acest rod, se ridică pînă la el și îl actualizează pe căile reminiscenței? Sîntem deci îndemnați, cel puțin pentru început, să primim dialectica drept adevărata maieutică platonice, și să cercetăm ce ne aduce ea peste aspectele analizate pînă acum. Abia după aceea vom vedea dacă poate fi socotită și altceva decît amintita artă a moșitului.

Din punct de vedere exterior, cum se întreprindea moșitul? Prin întrebări meșteșugite — noi știm acum, meșteșugite potrivit cu o *μωντεία* — care înlesneau lui Socrate sau înlocuitorului său căpătarea lămuririi dorite. Dar, în primul moment, dialectica nu voia nici ea să fie altceva decît o știință de întrebări și răspunsuri. Așadar de la faptul vorbirii se pornește, atît în arta moșitului cît și în cea a interogativului. Și nici nu poate fi de mirare așa ceva. Gîndirea și cuvîntul sînt același lucru în limba

<sup>1</sup> Robin, trad. cit., *Phaidon*, ed. a 3-a, p. 31, nota 1.



greacă. Echivocul lui λόγος, cuvînt care e în același timp gîndire și vorbire, a creat adesea greutăți în cugetarea antică.<sup>1</sup> Iar Platon însuși se exprimă, în *Sophistes* ori *Theaitetos*, în sensul că vorbirea și gîndirea ar fi același lucru, prima fiind un dialog rostit iar cealaltă tot un dialog, dar de astă dată lăuntric. În definitiv dialectica, după cum va arăta un comentator<sup>2</sup>, nu e făcută să se încredințeze de ceva ci să lămurească, și de aceea se poate închipui chiar un dialog lăuntric.

Dialogul este pentru Platon, ca poate pentru întreg spiritul antic, exercițiu intelectual prin excelență. Nimeni nu poate fi surprins de aceasta, de vreme ce, după cum aminteam, viața cetății antice se concentra în agora, iar dintre toate îndeletnicirile cea mai răspîdită, în sensul bun și rău, era retorica. Filozofarea nu putea fi deci mai bine concepută decît ca discuție dialogată, iar pe modelul dialogului se concepea, după cum am văzut, și meditația pură și simplă. Ceea ce atrăgea în special, pe Platon, către forma dialogului era faptul că se dovedea ceva viu, însuflețit. În repetate rînduri, filozoful se ridică împotriva cărților scrise. De ce? Fiindcă ele nu răspund la întrebări, precizează el. Și poate că, din punctul său de vedere, avea dreptate. O carte se desfășoară după norme și legi interioare, fără a răspunde întotdeauna la chestiune. O discuție e mult mai vie în această privință, căci fiecare poate sili pe celălalt — și dialogurile platonice o dovedesc: nu întreabă în ele decît cine nu vrea — să răspundă și să se limpezească pe sine, ajutînd astfel la limpezirea tuturor. De aceea tocmai prin opoziție cu scrisul va lămuri Platon ce este dialectica.

Fără să cuprindă dezvoltări anumite asupra dialecticii, chiar *Phaidon*-ul e în măsură să ne dea un concept la el. Pe baza cîtorva locuri, un comentator<sup>3</sup> o definește „metodă dialogată de cercetare în comun, prin chestiuni și răspunsuri îndrumate cu rînduială“. Dar *Phaidros* e dialogul care poate ajuta cel mai bine

<sup>1</sup> Brunschvicg, *Les Âges de l'intelligence*, Alcan, 1934, p. 55, unde se adaugă că echivocul de mai sus îi silea pe greci să nu conceapă reflexia matematică dincolo de expresie; ceea ce făcea ca iraționalul să fie egal cu de nerostitul.

<sup>2</sup> Robin, trad. cit., 85d, notă.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12, nota 2. Locurile sînt: 75d, 78d, 84d, 89c etc.

la înțelegerea dialecticii, așa cum *Theaitetos* ne ajută la înțelegerea maieuticii.

În *Phaidros*, cel care dă numele dialogului începe prin a citi (lucrul trebuie subliniat) un discurs al retorului Lysias asupra dragostei. Socrate dizertează și el asupra aceluiași subiect, pentru ca la urmă discuția să se poarte asupra însușirilor care fac ca un discurs să fie bun. De aici, din analiza retoricii, va ieși înțelegerea dialecticii. Care sînt trăsăturile unei bune vorbiri ca și ale unei bune scrieri? se întreabă Socrate și Phaidros.<sup>1</sup> Spre a stabili așa ceva trebuie să ne dăm seama că arta oratoriei este o îndrumătoare de suflete, o „psihagogie“, iar cel care vrea să producă o iluzie oarecare trebuie să cunoască bine „similitudinile“ dintre lucruri. Amintindu-și de discursurile pe care tot el le-a rostit, Socrate găsește că, dincolo de toată umplutura lor poetică, se pot desprinde două procedee metodice demne de subliniat.<sup>2</sup> Întîiul: să îndrumi, înspre o formă unică, un material risipit în toate părțile; al doilea: să poți divide după specii, respectînd articulațiile firești. De aceste două porniri, una analitică iar cealaltă sintetică, se declară Socrate îndrăgostit. Iar pe oamenii care sînt în stare să îndeplinească așa ceva îi numește — ori cel puțin i-a numit pînă acum — dialecticieni.

Dar conceptul de retorică încă le scapă. De aceea trec pe scurt în revistă vederile curente asupra ei și constată că fără cunoașterea dialecticii nu poți surprinde nici esența retoricii.<sup>3</sup> Se ajunge astfel la conceptul unei retorici filozofice. Întîia condiție spre a vorbi cum trebuie este de a cunoaște sufletele, așa cum medicina cunoaște trupurile. Însă natura sufletului nu o poți cunoaște fără cea a întregului. De aici decurg, pentru retorică, îndatoriri care fac din ea altceva decît meșteșugul superficial și iscusit, practicat de obicei.

Dar e nimerit să scrii? se întreabă Socrate din dialog.<sup>4</sup> Și atunci istorisește mitul lui Theuth din Egipt, care ar fi inventat scrisul, o dată cu știința numerelor, a geometriei ș.a.m.d. Regele

<sup>1</sup> *Phaidros*, 29e ș. urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 265c ș. urm.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 269b. Lucrul fusese prevestit de Socrate la 261a și 266b.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 274b.

Thamous și-a dat de la început seama, cu privire la scris, că, în loc să ajute memoria, o va slăbi, și, în loc să întărească judecata, o va întuneca. Iar părerea sa, a lui Socrate, este aceeași. Pe deasupra, deși scrisul pare ceva viu (ca și pictura, pe care Platon o disprețuia ca fiind artă de imitație), el nu poate da socoteală decât de un lucru, oricât i-ai cere să îți aducă lămuriri. Nu știe cui să se adreseze; iar dacă i se fac întâmpinări, nu se poate apăra singur. De câte ori nu e mai de preț rostirea cealaltă, nescrisă, împlîntată în spiritul omului, rostire ce știe mijloacele prin care să se apere, precum și clipa în care să intervină? În această privință trebuie luată pilda bunului cultivator, care nu își aruncă sămînța decât în pămîntul în care știe sigur că va putea rodi.<sup>1</sup> Și folosul dialecticii este tocmai de a împlînta în cugetele, potrivite pentru aceasta, puțința de a cuvînta cu știință, de a-și susține convingerile cu iscusință, precum și de a deștepta la alții aceleași virtuți. Încheierea este: pînă ce nu cunoaștem adevărul fiecărei chestiuni de care e vorba, pînă ce nu am definit și așezat pe specii un lucru, pînă ce nu s-a aflat ce specie se potrivește fiecărui spirit, pînă atunci retorica nu se întemeiază cum trebuie.

Să reținem de aici: întîi, că dialectica e cea care dă, prin sinteză și analiză, fondul de cunoștințe, retorica nefiind decât o știință subordonată; al doilea, că dialectica este cu adevărat o știință vie. În lămurirea întîiului punct ne-ar fi interesat îndeosebi: felul cum se capătă cunoștințele prin mijlocirea dialecticii, ce sînt sinteza și analiza, măsura în care, prin ele, sau prin alte metode, dialectica devine altceva decât un simplu exercițiu maieutic, iată întrebările de la care pornisem. Dacă însă pînă acum nu am căpătat un răspuns la ele<sup>2</sup>, să nu trecem cu vederea faptul că ni s-a dezvăluit măcar o trăsătură nouă a dialecticii: prospețimea ei. Dialectica e mai mult decât știința întrebărilor pregătite și a răspunsurilor. E știința spontaneității desăvîrșite, atît la cel care întreabă cît și la cel care răspunde. Condamnarea atît de

<sup>1</sup> Iarăși un loc de unde pare a reieși că există spirite privilegiate. De fapt Platon nu vrea să spună decât că sînt „specii“ felurite de suflete, cum se vede mai jos, la 277c.

<sup>2</sup> Natorp (*op. cit.*, p. 61) se crede autorizat să afirme că prin *Phaidros* se inaugurează independența desăvîrșită față de Socrate.

aspră a scrisului, sub cuvînt că interzice orice spontaneitate, trebuie să dea de gîndit însemnătății pe care o acordă Platon celor de mai sus.<sup>1</sup> Nu pentru altceva e dialectica știința cea mai apropiată de spirit decît pentru că îngăduie acestuia o manifestare neîncetat liberă. Maieutica nu este încă depășită, prin urmare. Dar accentul pe care îl pune dialectica asupra spontaneității, stăruința lui Platon de a nu supune spiritul vreunei sclavii ori vreunui dogmatism, dau un caracter nou filozofiei sale, caracter care va trebui păstrat pînă la capăt, în ciuda dogmatismului ce pare uneori să definească sistemul platonice.

Dacă în *Phaidros* nu am găsit lămuriri asupra felului cum se constituie dialectica, celelalte dialoguri unde se vorbește despre ea nu ne vor da mai mult, ci vor arăta, de cele mai dese ori, aplicațiile unei dialectici gata constituite. În *Cratylus*, de pildă, stabilind că nu oricine poate fi creator de cuvinte ci doar dătător de legi, se afirmă<sup>2</sup> că legiuitorul însuși trebuie să stea în subordine față de cineva, anume față de cel care știe cu adevărat să se slujească de cuvinte: adică dialecticianul. Aici, el nu este altceva decît „cel ce cunoaște meșteșugul de a pune întrebări și de a răspunde”. Dar, în mintea filozofului, aceasta trebuie să însemne că dialecticianul e stăpîn pe înțelesurile cuvintelor într-o măsură în care nu sînt ceilalți, și că doar astfel poate interoga și răspunde. Nimic nu ne împiedică, așadar, să deducem că, deși dialectica nu e cercetată în ea însăși, în pasajul acesta, cunoașterea ei ne e îmbogățită cu o dată ce, hotărît, lipsea vechii maieutici; dialecticianul stăpînește cu precădere înțelesurile, și tot el e cel care le folosește cu adevărat. Ba mai mult încă, întrucît dialogul în chestiune arată că nu doar prin convenție ci și apropiindu-ne de firea lucrurilor sînt îndreptățite cuvintele, reiese că dialecticianul e cel care cunoaște firea însăși a lucrurilor.<sup>3</sup> Dacă deci nu ni se spune cum a ajuns la o asemenea

<sup>1</sup> În *Politikos*, 295c, filozoful are un exemplu fericit spre a ilustra împotrivirea sa față de pornirile dogmatice. Afirmă, despre conducătorii de stat adevărați, că sînt deasupra legilor, și că acestea nu au rost să fie absolutizate, la fel cum un medic ce pleacă într-o călătorie și lasă prescripții în urmă-i nu le respectă orbește la întoarcere.

<sup>2</sup> 390c ș. urm.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 385c ș. urm.

cunoștință, ni se recunoaște, fățiș nu implicit ca în cazul maieuticii, faptul că dialecticianul o are. Ceea ce tot înseamnă un câștig.

Alta va fi valorificarea dialecticii, tot a celei gata constituite, în *Politeia*. Problema în cadrul căreia se discută dialectica e cea a educării filozofice. Cu ce fel de științe trebuie să formăm pe filozofi? se întreabă Platon<sup>1</sup>, după ce arătase că dintre filozofi vor fi aleși mai târziu conducătorii statului. Cu științe care să îi ridice pînă la „realitate“, răspunde el; cu științe care să atragă sufletele de la ceea ce se naște și pierе la ceea ce este. Va fi una din preocupările statornice ale platonismului de a îndruma către ordinea incoruptibilă a lucrurilor. În vederea acestei ținte, științele trebuiau ierarhizate. În rîndul întîi — ordinea fiind crescătoare — stă aritmetica, „această știință generală, care slujește în toate meșteșugurile, la toate operațiile intelectului, în cazul tuturor științelor.“<sup>2</sup> Ea îndrumă spiritul spre regiunile superioare, făcîndu-l să raționeze asupra numerelor înseși, iar nu asupra lucrurilor numărate. Aritmeticii îi urmează geometria; aceasta slujește educația tot în măsura în care obligă la contemplarea esențelor, purtînd cugetul către Ideea supremă, cea de Bine. Apoi stereometria, știința volumelor, astronomia — care nu înnobilează fiindcă ne face să privim pe „cele de sus“, căci dacă studiezi un lucru sensibil, e totuna că îl privești în sus sau în jos, ci fiindcă prilejuiește contemplarea unei ordini nevăzute, raționale; — în sfîrșit, știința armoniei, unde sîntem de asemenea dincolo de orice plan sensibil. Iar deasupra tuturor acestora stă dialectica, prin care se încearcă „fără a se recurge la nici un simț, ci folosind doar rațiunea, să se capete esența fiecărui lucru“, cu ținta finală de a atinge esența suprasensibilă, Binele. Dar atunci cînd Glaucon cere lui Socrate să îi spună mai amănunțit din ce soi e capacitatea dialecticianului, în cîte specii se împarte știința sa, și ce căi urmărește<sup>3</sup>, răspunsul nu mai e nici amănunțit nici limpede. Socrate doar stăruie în afirmația sa că singură dialectica duce la contemplarea dorită, căci e singura știință care încearcă să capteze în chip metodic esența fiecărui lucru. Cele-

<sup>1</sup> *Politeia*, 521c ș. urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 522c.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 532d și e.

alte științe, geometria de pildă, sînt stăpînite de anumite ipoteze, cu privire la care nu cutează să dea socoteală. Singură dialectica se ridică pînă la principiul însuși. De aceea, doar ea e știința, celelalte fiind mijlocirea între știință și părere. Astfel că, întorcîndu-ne la obiectul discuției, care privea educația viitorilor conducători în stat, Platon poate încheia că ceea ce încoronează învățătura lor este truda de a face cugetele în stare să pună întrebări și să răspundă, adică truda de a-și pune probleme de natură strict teoretică, după normele dialecticii. Vor fi aleși, dintre tineri, doar cei care sînt în stare să aibă o vedere a întregului, căci doar aceștia pot deveni dialecticieni. Cît despre vîrsta cînd trebuie început studiul dialecticii, nu e bine ca ea să fie prea timpurie: primejdia de a semăna incertitudine în suflete nu poate fi înfrîntă decît de spiritele împlinite. Dialectica e un exercițiu de maturitate, sortit spiritelor ce au tăria să se ridice pînă la esențe și să le contemple.

O dată nouă se adaugă astfel, și cu dezvoltările din *Politeia*, conceptului plonic de dialectică. Fără a avea toate lămuririle asupra naturii și desfășurării metodei, știm limpede unde duce ea, anume la esențe, și sîntem siliți de aici înainte să solidarizăm dialectica de constituirea unei teorii a esențelor, anume doctrina Ideilor. De la simpla știință de întrebări și răspunsuri — știință de tipul căreia poate fi și maieutica — am ajuns astfel la una cu trăsături hotărît platoniciene. Dialectica e încă o știință de întrebări și răspunsuri, dar vrea acum să fie una strict teoretică. Ea nu se constituie deci pe temeiul unui material sensibil, ci își trage demnitatea tocmai din faptul că privește lucrurile sub specia lor imaterială, alungînd sensibilitatea prin rațiune. Autoritatea rațiunii, de altfel, e neîngrădită, după cum am văzut. Dialectica pune în discuție ipotezele și postulatele înseși ale cîte unei științe, astfel încît reprezintă, față de toate la un loc, o știință a principiilor, dacă nu chiar a Principiului. Filozoful o arătase chiar mai înainte de paginile ce am rezumat, anume la sfîrșitul Cărții a 6-a<sup>1</sup>, statornicind că prin dialectică se capătă cunoștințe mai limpezi decît prin celelalte științe, căci acestea nu pleacă de la principiul absolut, ci de la simple ipoteze luate ca

<sup>1</sup> *Ibid.*, 511c și d.

principii.<sup>1</sup> În sfârșit, ea e singura disciplină ce poate răspunde idealului de incoruptibilitate. Lumea esențelor, către captarea căroră se îndreaptă în chip metodic, înseamnă o cucerire pe care maieutica de altă dată nu o putea nădăjdui, pe care nu știa să o presimtă. Investigația devine acum încărcată de o presimțire nouă, de o *μαρτεία* nouă, presimțire a ordinii incoruptibile, înspre care duc toate împlinirile sănătoase ale cugetului. Conștiința cunoscatoare a devenit, după sau prin cufundarea în sine, conștiință ideal contemplatoare.

Aceeași trăsătură a dialecticii, de a duce la contemplarea esențelor, e subliniată și în alt dialog, anume în *Philebos*.<sup>2</sup> Cîmpul cunoașterii, spune Platon, încercînd și aici o ierarhizare a științelor, se împarte în ramurile tehnice și științele propriuzise. Printre primele, cele mai însemnate i se par — lucrul merită să fie subliniat, dovedind încă o dată interesul său pentru matematici — cele unite cu sau folosind matematicile, precum arhitectura. De asemenea, deosebește, chiar în sînul geometriei, între una practică și una pură. Cît despre capătul de sus din ierarhia științelor, el va fi deținut de dialectică, deoarece ea întrece în precizie și siguranță a cunoașterii toate celelalte științe. Ea singură folosește doar rațiunea, al cărei exercițiu duce, ca și în *Politeia*, la ființa adevărată, nu la devenire, „generat”, coruptibil.

În schimb *Sophistes* va adăuga o trăsătură efectiv nouă dialecticii de pînă acum, așa cum reiese din toate locurile analizate. Dezbateră, în dialogul acesta, atinge doar întîmplător problema dialecticii. Se vorbește despre chestiunea predicăției, adică posibilitatea de a se rosti mai multe lucruri cu privire la un subiect, și atunci se cade peste întrebarea: cum e cu puțință ca „genurile” să se amestece, și cine cunoaște meșteșugul îmbinării lor? Nimeni decît dialecticianul, va fi răspunsul lui Platon. Căci<sup>3</sup>, spre a da între genuri, adică forme, amestecul dorit, e nevoie de o adevărată știință, care să fie în măsură să dividă după genuri, să recunoască forma unică desfășurată într-o pluralitate de alte forme, să arate care întovărășiri sînt cu puțință și care nu, iar

<sup>1</sup> A. Diès, *Politeia*, „Introducere”, ed. cit., p. LXV.

<sup>2</sup> 55c-59b.

<sup>3</sup> *Sophistes*, 253b ș. urm.

știința căutată e tocmai dialectica. Singură ea — stă subînțeleș în scurtul pasaj citat — poate privi lucrurile sub specia lor formală, poate despărți genurile, spre a le contempla în ele însele sau a le regrupa cum trebuie; singură ea poate da socoteală de „ceea ce este“ și de felul în care este.

Ce departe sîntem, de astă dată, de Socrate! Instrumentul critic, de stabilire a unui corp de cunoștințe sigure, metoda pozitivă — atunci cînd nu este simplu critică<sup>1</sup>, adică dătătoare de granițe — a cuceririi raționale de cunoștințe noi, dialectica, într-un cuvînt, e o cercetare mai mult decît orientată: e una stăpînită și luminată de un ideal, care nu e doar presimțit și preștiut, dar în cele mai multe cazuri actualizat. Cînd *Politeia* și *Philebos* descriau dialecticianul drept un vînător de esențe, știința acestuia putea fi încă simplu instrumentală. Acum în schimb, prin îndatorirea dialecticianului de a da socoteală de potrivirea și nepotrivirea dintre forme, știința sa se trădează drept una de principii, una de cunoștințe pînă la un punct constituite. Dialecticianul trebuie să aibă anumite criterii după care să împartă esențele pe genuri; trebuie să existe o anumită familiaritate între el și genurile acestea, de vreme ce știe așa de bine să le grupeze ori să le izoleze. El nu mai este un simplu înțelept, care știe să descoasă pe alții și să le facă rodnice cugetele; este un învățat, care stăpînește știința cea mai nobilă dintre toate, știința punerii și compunerii formelor.

Iată unde ne-a dus cercetarea dialecticii platonice. Pornind de la constatarea că, în primul ei moment, indistincția dintre ea și maieutica socratică trebuie recunoscută, am căutat trăsăturile ei proprii, așa cum reies din locurile unde o descrie Platon, și am ajuns la concepția unei dialectici, dacă nu sub toate raporturile precisă, în orice caz suficient de bogată spre a ne autoriza să spunem că e o doctrină esențial pl tonică. Ea ne-a apărut mai întîi drept un dialog, putînd fi și unul interior. Dacă maieutica era și ea dialog, interioritatea dialogului e mai greu de conceput în cazul ei. Cum să își aplice Socrate arta moșitului? Nu măr-

---

<sup>1</sup> Élie Halévy, *op. cit.*, p. XL, deosebește, la fel cu alții, o dialectică regresivă, socotită criticistă, și una progresivă, ce merge de la principii la consecințe.



turisea el că tocmai nerodnicia sa actuală îl împingea să scoată la lumină rodul altora? Dar trecerea de la maieutică la dialectică abia dacă e începută, cu trăsătura aceasta. O nouă trăsătură ne-a fost relevată de *Phaidros*: spontaneitatea spiritului atunci când îi întreprinde exercițiul. Iar spontaneitatea se desfășoară, în cazul dialecticianului, în direcția a două ținte: una, cum am văzut, de a sintetiza, de a unifica, cealaltă de a dezarticula. Prin aceasta, dialectica devenea, pe de o parte știința care fundamentează, în particular cea care fundamentează retorica; iar pe de altă parte, știința care dă socoteală de natura spiritului în chipul cel mai nemijlocit. Mai ales trăsătura din urmă ni se părea demnă de reținut. Ceva mai târziu, în *Cratylus*, aveam de-a face cu o dialectică gata constituită, ale cărei virtuți erau de a cunoaște firea cuvintelor și, prin aceasta pînă la un punct, firea lucrurilor înseși. *Politeia* relua și adîncea teza aceasta, făcînd din dialectică, prin puritatea ei, singura știință capabilă să se ridice la realitate, la ceea ce este, adică la planul Ideilor; lucru pe care l-am văzut întărit și de *Philebos*. În sfîrșit, cu *Sophistes*, dialectica nu se preciza numai ca instrumentul de atingere și contemplare a Ideilor, ci și ca singurul în stare să prescrie combinarea lor, conviețuirea lor în sînul cunoștinței despre un lucru: deci, pînă la un punct, singurul instrument în stare să ducă la cunoaștere.<sup>1</sup>

Ne-am ridicat astfel de la știința lui Socrate la știința lui Platon. Dacă prima ne-a părut cea a unui înțelept, ultima ni s-a trădat drept cea a unui învățat, cea a unui spirit care nu posedă numai iscusință, măsură, maturitate, ci și conținuturi. Iar acum ne putem însuși afirmația unora dintre comentatori cum că Platon face trecerea de la dialogul socratic la dialectică.<sup>2</sup> Mai mult încă, impresia de mai jos a aceluiași comentator că „în opera sa scrisă, Platon s-a ostenit într-atît să îi ascundă resortul intim (al dialecticii) pe cît i-a lăudat virtuțile — la fel cum face

<sup>1</sup> Pe temeiul textelor de mai sus, definiția lui Constantin Ritter, din *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, vol. II, München, 1910 și 1923, p. 201, cum că dialectica nu e decît meșteșugul logic de a forma concepte, ni s-ar părea insuficientă, dacă autorul ar face din ea mai mult decît o definiție provizorie.

<sup>2</sup> Brunschvicg, *Le Progrès*, vol. I, p. 19.

Descartes cu geometria sa<sup>1</sup> ni se pare și ea demnă de reținut. Nu am constatat oare noi înșine că, în ciuda aspectelor ei variate, dialectica ne-a rămas destul de tănuțită în natura ei? Totuși, dacă nu ne dăm bine seama de ceea ce este în ea însăși dialectica, am putut vedea în ce largă măsură se trece, o dată cu ea, de la lumea lui Socrate la lumea lui Platon. Am ajuns pe nesimțite printre esențele acelea ideale, care asigură conștiinței acordul cu sine<sup>1</sup>, esențe către care Platon e singur să ne îndrume. Dacă studiul Ideilor se impunea încă de la analiza reminiscenței, când eram aduși să constatăm că spiritul este purtătorul lor și că reminiscența e sortită să le recheme la viața conștientă, cu atât mai mult sîntem îndemnați să întreprindem studiul lor acum, când dialectica ni se trădează ca sprijinindu-se într-o atât de largă măsură pe ele. Și poate că studiul acesta ne va ajuta să răspundem la întrebarea ce ne adusesse să cercetăm dialectica însăși, și anume: ce capătă spiritul prin întoarcere la sine, prototipuri de cunoaștere sau adevărate cunoștințe particulare? Reminiscența ne autorizase să spunem: și una și alta. Dialectica de asemenea a părut să ducă atât la una cît și la cealaltă. Dar ultima din trăsăturile ei, cea dezvăluită de *Sophistes*, deschide o perspectivă nouă, unificatoare, perspectiva de a compune Ideile între ele, și a le scoate astfel din rigiditatea lor. De aceea, pentru viața lor cea nouă, pentru tot dinamismul de cunoaștere pe care îl făgăduiesc ele, Ideile platonice așteaptă, nu fără rost, să fie luate în atentă cercetare.

## IDEILE

Se știe că în *Phaidon* ni se înfățișează pentru întâia dată o doctrină bine rotunjită a Ideilor. Cum ajunsese Platon la ea? Istoricii de azi ai maieuticii arată că trecerea de la conceptul socratic la Idee este foarte lesne explicabilă.<sup>2</sup> Pe de altă parte, din cele de mai sus, reiese că, pornit de la maieutică, Platon între-

<sup>1</sup> *Politikos*, trad. lui A. Diès, „Notice“, p. XXIV. În înțeles pozitiv, dialectica nu privește numai acordul cu sine al intelectului ci și acordul cu un conținut anumit (Halévy, *op. cit.*, p. X).

<sup>2</sup> P.P. Negulescu, *Problema epistemologică*, curs, cap. resp.

prinde o răsfrîngere asupra-și a conștiinței, răsfrîngere care, prin reminiscență și dialectică, duce la Idei; ceea ce de altfel nu ar contrazice ci doar ar întregi prima teză. Dar, în *Phaidon*, Socrate, care fără îndoială că de astă dată nu e cel istoric, povestește altfel descoperirea Ideilor. Să îi urmăm deocamdată expunerea, chiar dacă, mai târziu, vom reveni în totul sau numai în parte la interpretarea noastră dintîi.

Tema dialogului în chestiune era: dacă sufletele sînt sau nu nepieritoare. E deci firesc să întîlnim, la un moment dat, problema de „fizică”: cum sînt lucrurile care pier? Sau, în termenii care mai târziu vor fi făcuți renumiți de către Aristotel: care sînt cauzele generării și ale corupției? Autorul, sub masca lui Socrate, încearcă să răspundă, făcînd istoricul propriilor sale convingeri în această materie. La început, spune el<sup>1</sup>, trecînd în revistă vederile curente, nu s-a putut lămuri în nici un chip, și a socotit că lucrul e din vina sa. Chiar chestiunile care mai înainte i se păruseră lămurite, de pildă răspunsul la întrebarea prin ce e mai mare zece decît opt, sau care din unu devine doi cînd aduni unu cu unu, chiar astfel de întrebări ajungeau să îl pună în perplexitate. Atunci afirmația lui Anaxagora, cum că „spiritul e cel care a rînduit toate lucrurile, și el e cauza lor” a părut să îi deschidă lumina adevărului. Potrivit cu ea, nu rămînea să se caute, privitor la fiecare lucru, decît ce rațiune are el să existe sau să înceteze de a exista, să acționeze sau nu. Totuși nu asemenea considerații de finalitate avea să întîlnească la Anaxagora. Acesta, în ciuda afirmației sale de mai sus, nu folosea defel spiritul în explicația lumii, ci tot cauzele materiale. Cele din urmă, însă, sînt cauze necesare, nu și suficiente, spune Platon; fără ele, e drept, cauza reală nu s-ar exercita, dar nu ele sînt cauza reală. Și unde trebuie căutată această cauză? Atunci i-a venit în gînd să se întoarcă înspre Idei. Dar cei de față, adaugă el, știu bine despre ce e vorba: este hotărîrea de a lua ca punct de plecare existența unui Frumos în sine, Bun în sine, Mare în sine.<sup>2</sup> Și acum, ce înseamnă că un lucru este frumos? Înseamnă că participă la Ideea de frumos. La fel participă orice lucru la absolutul corespunzător. Iar forma, în

<sup>1</sup> *Phaidon*, 96a ș. urm.

<sup>2</sup> Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 446, subliniază faptul că în *Phaidon* întîlnim pentru întîia oară numele de εἶδος pentru Idee.

sinele, Ideea, e cauza căutată. De aici concluzia că nici un lucru nu poate aspira la existență decît participînd la esență.

Nu e nevoie să amănunțim o teză atît de cunoscută cum e cea a Ideilor.<sup>1</sup> Să subliniem în schimb faptul că nici măcar aici, unde face istoria cugetării sale, Platon nu arată, în definitiv, care e originea Ideilor, ci determină doar punerea lor. I se pare limpede că, din punct de vedere metodologic, nu e chibzuit să se discute laolaltă o ipoteză și consecințele ei. Abia mai târziu poate fi pusă în discuție și teza însăși, ceea ce se va face prin același procedeu, anume punîndu-i la bază altă ipoteză. De unde reiese poate, în ciuda neclarității pasajului, că Platon nu înțelegea să discute aici teza însăși a Ideilor, ci numai consecințele ei.

Nu vor lipsi locurile unde să se discute doctrina Ideilor în ea însăși, chiar dacă nu în obîrșia ei. Ba, dacă ea prezintă atîtea dificultăți și nelămuriri, e poate tocmai, cum vom sublinia cu *Parmenides*, pentru că Platon nu s-a sfiit să o privească în ea însăși. Uneori, cum e în *Cratylus*, fără a numi Ideile, se vorbește totuși, după cum am văzut<sup>2</sup>, despre o fire statornică a lucrurilor, fire pe temeiul căreia ele pot fi privite drept în neatîrnare față de noi și ca fiindînd potrivit cu propria lor lege de existență. Alteori<sup>3</sup> Ideea e ca o unitate către care tinde intelectul pornind de la o multiplicitate de senzații, iar actul acesta e dat drept o reminiscență a obiectelor văzute pe cînd sufletul se plimba în tovărășia unui zeu. Filozoful, ca meseriaș, se definește prin aceea că, în toate, nu ia în seamă decît esențele, contemplînd lucrurile în sine și neconținut identice cu ele însele, pe cînd cei care nu văd decît multiplicitatea și concretul au simple păreri, nu cunoștințe adevărate.<sup>4</sup> În sfîrșit, nu trebuie trecut cu vederea unul din aspectele cele mai însemnate, în ochii lui Platon, al Ideilor, însușirea lor de a fi prototipuri și deci de a se înfățișa ca modele pentru orice făptură.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Phaidon*, 101d.

<sup>2</sup> 386c; *Phaidon*, 79c: Ideile nu sînt susceptibile de nici o schimbare.

<sup>3</sup> *Phaidros*, 249b și c.

<sup>4</sup> *Politeia*, 479a ș. urm.; *Timaios*, 51c: aceeași deosebire între părere și cunoștință intelectuală.

<sup>5</sup> *Timaios*, 29b și loc. cit. de A. Rivaud, traducătorul dialogului, notă. Același traducător arată la p. 34 că par. acesta din *Timaios* e nesigur interpretat. Rămîn totuși destule altele.

Dar toate aceste caracterizări, cu dezvoltările și uneori cu îndreptățirile lor, nu vor fi îndeustulătoare pentru a limpezi, chiar în ochii autorului, firea Ideilor și modul cum se face participația la ele. Și de aceea vom avea de înregistrat locurile, altminteri cunoscute, din *Parmenides* și *Sophistes*, unde, spre uluirea cititorului, filozoful își critică propria sa teorie, cu o severitate pe care mai târziu Aristotel o va depăși doar în termeni, nu și în fond.

Din ce punct de vedere e discutabilă doctrina Ideilor? Deopotrivă, dintr-unul lăuntric ca și dintr-unul exterior ei. Vom vedea cum, prin caracterul ei reprezentativ pentru lumea antică, doctrina Ideilor își va pune singură anumite granițe, aproape de nedepășit. Dar, firește, Platon însuși nu își critică doctrina din punctul acesta de vedere, ci numai din pricini lăuntrice. Vom începe deci cu ele.

Discuția cea mai largă a criticii platonice o întâlnim în *Parmenides*, unde gânditorul ce dă numele dialogului stă de vorbă cu Socrate și Zenon. Socrate, deși e tânăr acum, și se va dovedi neexperimentat, silește pe Zenon să admită că, arătând contradicțiile pluralității, apără, în definitiv, teza lui Parmenide, care nu recunoștea drept existent decît Unul. Însă, urmează Socrate<sup>1</sup>, nu e nimic uimitor ca un lucru din ordinea materială să participe în același timp la unitate și la multiplicitate. Uimitor ar fi doar ca formele înseși, Ideea de unitate și cea de pluralitate, sau alte forme, să se amestece. Atunci intervine Parmenide însuși, întrebînd pe Socrate dacă admite că formele există în chip determinat, chiar independent de lucruri. Da, răspunde Socrate, asemănarea, neasemănarea, unul, multiplul, frumosul, binele, există în sine. Dar și omul, focul, apa au o formă în sine? Chiar și firul de păr, chiar și noroiul? Aici Socrate șovăie. Ești încă tânăr, îi spune Parmenide, dar într-o zi nu vei mai disprețui toate acestea.<sup>2</sup> Dar încă ceva: participația aceea, cum se face ea? Participă un lucru la întregul formei? Atunci forma ar rămîne una, deși e prezentă în lucruri felurite: ceea ce înseamnă că ar

<sup>1</sup> *Parmenides*, 129a ș. urm.

<sup>2</sup> Să însemne aceasta cum că într-o zi Platon se va hotărî să admită forme ideale pentru orice nimic al realității?

fi despărțită de sine. Nu, precizează Socrate, căci e ca ziua care, una fiind, se întinde peste mai multe lucruri.<sup>1</sup> Atunci, reia Parmenide, forma e ca un vâl peste lucruri; numai că vâlul acoperă doar cu cîte o parte de-a sa fiecare lucru, de unde ar reieși că formele se divid, ceea ce e absurd. Dacă, mai departe, s-ar socoti forma drept expresia caracterului comun mai multor lucruri, atunci, de vreme ce între formă și lucrurile ce participă la ea e ceva comun, ar trebui o a treia formă, care să dea socoteală de elementul lor comun.<sup>2</sup> Să se afirme că forma e o simplă gîndire, nesălășluind decît în suflet? Dar e gîndire a ceva, ceva care este. Să se afirme, atunci, că formele sînt simple paradigme, simple modele, și că participația la ele înseamnă doar că lucrurile sînt imaginea lor, copiile lor? Dar, dacă e așa, atunci copia e asemănătoare cu prototipul; și fiind asemănătoare, ele au comun ceva, deci participă la o a treia realitate, și astfel se ajunge din nou la o a treia formă. Deci nici prin asemănare nu poate avea loc participația. Iată, încheie provizoriu Parmenide, aporiile în care te vîri afirmînd că formele există în sine în chip deosebit.<sup>3</sup> Mai mult încă: definite ca mai sus, ele par a nici nu putea fi cunoscute. Căci fiind în sine, ele nu sînt în noi, ci doar le corespunde ceva în noi, însă dacă formele sînt ceea ce sînt prin relațiile dintre ele, corespondentele lor în noi nu își au relații decît, respectiv, tot între ele, nicidecum cu prototipurile. De unde ar reieși că știința noastră e știința adevărurilor de aici, iar nu știința a formelor. Ba, la rîndul său, nici Dumnezeu, care posedă știința desăvîrșită, nu ar putea cunoaște adevărurile de aici, neexistînd punți între cele două serii. Totuși Parmenide nu spune că aceste greutăți sînt de nedepășit; ba chiar adaugă acest lucru deosebit de însemnat<sup>4</sup>: că, tăgăduindu-se orice existență

<sup>1</sup> Comparația cu lumina, una, și totuși răspîndită peste o seamă de lucruri, revine la Augustin și Descartes.

<sup>2</sup> E argumentul „celui de-al treilea om“, argument despre care se va vorbi mai jos.

<sup>3</sup> Trebuie subliniat aceasta, căci poate Platon nu combate chiar teoria Formelor, ci doar un anumit fel de a o susține. Și, ori de cîte ori Parmenide arată dificultatea Ideilor, el adaugă: dacă le privim în existența lor deosebită (*Parmenides*, 135a).

<sup>4</sup> *Parmenides*, 135b și c.

formelor și refuzându-se pentru fiecare realitate o formă determinată, nu ai mai avea încotro să îți îndrepti gândirea, căci ea nu s-ar mai opri la nimic statornic, iar astfel s-ar tăia, din lipsă de elemente stabile, orice putință de întemeiere a dialecticii însăși. De unde încheierea lui Parmenide cum că Socrate are, în principiu, dreptate să nu întîrzie, ca Zenon, printre cele vizibile, și să se aplice la obiectele cugetului; numai că trebuie să se deprindă serios cu asemenea exerciții de dialectică. După care urmează, în tot restul dialogului, un model de exercițiu dialectic, întreprins de Parmenide însuși, pe tema Unului și Multiplului, exercițiu care nu răspunde direct la nici una din nedumeririle trezite pînă aici.

Față de rezervele ridicate în *Parmenides*, cele din *Sophistes*<sup>1</sup> sînt cît se poate de palide. Critica pe care o aduce acolo Platon așa-numiților „prietenii ai Formelor” nici nu e, de altfel, îndreptată asupra-și, dacă trebuie să credem pe unii comentatori. Mulți afirmă că ea nu privește decît pe unii din școala platonice, sau chiar pe reprezentanții altor școli filozofice. Și cum, pe de altă parte, temele din *Sophistes* vor mai avea să ne preocupe în paginile următoare, să ne restrîngem deocamdată la întîmpinările serioase, înfățișate prin dialogul *Parmenides*.

Interpreții platonismului sînt toți șovăitori atunci cînd e vorba să dea socoteală de rostul obiecțiilor acestora pe care și le face singur filozoful.<sup>2</sup> De aceea unii au socotit dialogul apocrif. Iar încredințarea le e întărită de faptul că Aristotel nu pomeneste nicăieri despre vreun dialog intitulat *Parmenides*, deși folosește din plin argumentul „celui de-al treilea om”. Dar critica a găsit că argumentul acesta era mai răspîndit în opera platonice de cum se bănuise la început<sup>3</sup>, astfel că încetul cu încetul, sprijiniți și pe o seamă de alte temeuri, comentatorii au reintegrat dialogul în lumea celor platonice. Totuși, nedumerirea de

<sup>1</sup> 246b ș. urm.; 248a, ș. urm.

<sup>2</sup> C. Ritter (*op. cit.*, vol. II, p. 96) găsește demn de subliniat că, în urma lui *Parmenides*, teoria Ideilor e rar menționată în scrierile lui Platon. Totuși ea nu e nici înlăturată din sînul platonismului, ba, după alții, continuă să fie, explicit ori implicit, centrul ei.

<sup>3</sup> *Parmenides*, „Notice”, p. 40.

principiu rămîne: cum e cu putință ca un gînditor să își desființeze singur cugetarea?

Dintre toate dezlegările aduse, cea mai potrivită ni se pare aceea cum că Platon nu își critică teoria Ideilor luată în sine, ci doar un anumit fel de înțelegere a ei. Am subliniat mai sus felul cum adaugă filozoful, de fiecare dată cînd aduce obiecții teoriei sale, cîte o propoziție de tipul „dacă o privim într-un chip anumit”. Și care este acest chip nepotrivit de a o privi? Foarte probabil, contemplarea ideilor drept existențe în sine, desprinse de lucruri; căptușirea realității cu încă o lume reală sau cu o lume cu adevărat reală, dar care să fie altundeva și altceva decît lumea realității concrete; acceptarea unui în sine care să însemne mai ales „fără de alt lucru”.

Nu se poate tăgădui că textele dialogurilor îngăduie foarte adesea o înțelegere a Ideilor drept existențe deosebite și în neatîrnare față de lucruri. Chiar dacă uneori acesta e un simplu fel de a vorbi, alteori nu e nici o putință să se iasă din înțelesurile lui.<sup>1</sup> Dar greutățile în care se cade sînt atît de mari și trebuie să fi fost, pentru Platon însuși, atît de vădite, încît o revizuire a acestei convingeri era neapărat trebuincioasă. După comentatorii moderați, răspunsul lui Platon la chestiunea dacă Ideile există și altundeva decît în conștiință, ar fi afirmativ, măcar în înțelesul că trebuie să le corectăm în afara conștiinței.<sup>2</sup> Alți comentatori precizează că în nici un caz nu poate fi vorba de subzistența Ideilor în lucrurile sensibile, chiar dacă s-ar refuza primelor o existență în sine. Într-adevăr, spune Gaston Milhaud, la ce bun teoriile metafizice ale reminiscenței și dragostei, dacă Ideea s-ar găsi în chip firesc în lucrurile sensibile și ar fi scoasă din ele prin abstracție?<sup>3</sup> Totuși nu e obligatoriu, urmează același, să se vadă în Idei existențe distincte. Poate că Platon mai degrabă a precizat proprietățile Ideii de cum i-a dovedit existența. Și în orice caz ființa ideilor ar putea fi înțeleasă într-un anumit fel: ca fiind de aceeași natură cu cea a adevărilor și esențelor matematice.

<sup>1</sup> Robin, *Phaidros*, „Notice”, p. CLIII: „Afirmația transcendenței Ideilor este, în *Phaidros*, mai hotărîtă decît oriunde”.

<sup>2</sup> Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 574.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 258 ș. urm.



Soluția lui Milhaud nu e singura și nici nu pare cea mai întemeiată. Dintre numeroasele păreri iscate în jurul temelor acestora, vom alege, pentru coerența și sugestiile pe care ni le poate da, pe cea a cercetătorului german Paul Natorp. Felul cum înțelege și redă istoria filozofiei acest autorizat reprezentant al unei direcții neokantiene nu pare întotdeauna credincios obiectului. Vom folosi totuși interpretarea lui Natorp pentru a sublinia și relua observațiile ce ne par de preț în ea. De altfel, în ciuda adversității ce a întâlnit, cercetătorul german nu e un izolat cu interpretarea sa, ci unii comentatori dintre cei mai temeinici, cum e Constantin Ritter, se declară, în largă măsură, de acord cu felul cum sînt înțelese și interpretate Ideile platonice.<sup>1</sup>

Teza cea mare a interpretării lui Natorp este că Ideile nu reprezintă existențe în sine, lucruri, așa cum reieșea din critica întreprinsă în *Parmenides*, ci legi, unități de gândire. Punctul greu îl constituie faptul că însuși Aristotel, discipolul lui Platon, a înțeles și combătut doctrina Ideilor tocmai ca lucruri, ca existențe. Dar Natorp, solidar aici cu celălalt neokantian, Hermann Cohen, va ști să își explice, pînă la urmă, „surprinzătoarea” și plina de urmări neînțelegere a lui Aristotel. Negreșit, există în Platon destule texte nesigure. Dar trebuie să le limpezim în lumina evoluției sale filozofice, atenți fiind asupra faptului că termenul de Idee nu apare de la început la Platon în înțelesul definitiv, ci există o evoluție către sensul metodic al noțiunii de Idee.<sup>2</sup> Toate acestea nu împiedică Ideile să fie independente de sensibilitate. Iar însemnătatea acesteia din urmă va fi tocmai de a se ridica la ele: căci numai în fața copiei sensibile redevii conștient de original. Ce va însemna însă participația? Nu va fi altceva, spune Natorp, decît relația dintre caz și lege, subsumarea logică. Iar mai departe ceva, participația va însemna, după comentator, predicatie. În orice caz ea îi pare o metaforă. Și tot așa va găsi că *Timaios* e plin de metafore, iar faptul că Aristotel are în față, cînd își face critica, aproape exclusiv dialogul acesta, explică în parte de ce a înțeles așa cum a înțeles platonismul. În

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 319, notă.

<sup>2</sup> *Platos Ideenlehre*, ed. a 2-a, Leipzig, 1921, p. 1. Pentru interpretarea Ideii ca unitate de gândire, v. pp. 49 și 74.

orice caz — afirmă Natorp —, doar la început putea un dialog ca *Phaidon* să îndreptățească interpretarea lui Aristotel cu Ideile privite ca existențe în sine. Dar, adaugă el, ar fi de mirare faptul că Aristotel a rămas la interpretarea aceasta, dacă incapacitatea sa de a înțelege „idealismul metodic“ nu l-ar fi condamnat la așa ceva. Drumul lui Platon, ca și a lui Kant, trece dincolo de orizontul unui Aristotel; de la dogmatism la critică, prin scepticism.<sup>1</sup>

În mijlocul cercetării sale asupra evoluției termenului platonian de Idee, Natorp introduce o digresiune plină de folos în jurul conceptului de idealism. Tendința de a părăsi concretul, spune el, nu este caracteristică idealismului, ci raționalismului. Trebuie bine deosebite aceste două doctrine, subliniindu-se că, în timp ce raționalismul năzuiește să se ridice peste experiență, idealismul nu urmărește decît să o transfigureze. Exemplul lui Kant, care, ca idealist, se străduia să dea o „teorie a experienței“, e convingător. Iar Platon însuși, care e dominat uneori de pornirea de a părăsi concretul, introduce alteori metoda Ideilor în experiența însăși.<sup>2</sup> Același lucru, după cum era de așteptat, îl putem întîlni, deși numai schițat, la Cohen. În *Kants Theorie der Erfahrung* el arată, cu prilejul schiței istorice din fruntea lucrării, că începutul și gândul rămas fundamental, în istoria criticii cunoașterii, îl constituie deosebirea lui Platon, din *Politeia*, dintre percepții: unele care cer și altele care nu cer spre cercetare rațiunea. Aceasta leagă pe Platon de Kant, adaugă el: faptul că nu așază deosebirea dintre sensibilitate și rațiune în vreo capacitate superioară, ci doar în deosebirea de valoare a cunoașterii și de contribuție la ea. Și mai departe<sup>3</sup>: Platon a pus cum trebuie cheștiunea raporturilor dintre sensibilitate și gândire; nu originea lor psihologică interesează, ci măsura în care contribuie la cunoaștere. În sfîrșit, e semnificativ faptul că

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 144, 146, 151, 158, 207, 235, 360 ș. urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 222. Deosebirea de mai sus a lui Natorp între idealism și raționalism, întru totul remarcabilă, după noi, e deseori nesocotită, chiar de gînditori de mîna întîi ca Milhaud, care, în *op. cit.*, pp. 5 ș. urm., va vorbi despre idealismul platonian și antic, în loc de raționalism pur și simplu. Totodată, deosebirea de față ar putea pune capăt obositoare controverse dacă Platon este sau nu „idealist“.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 13.

„idealismul“ Cohen va sublinia rolul lui Aristotel de a reveni la percepția sensibilă, de care Platon se depărtase prea mult, pînă la urmă, din necesități etice.<sup>1</sup> Astfel că Natorp nu e fără tovarăși cînd înțelege idealismul drept altceva decît raționalismul obișnuit. Idealismul singur — dintre cele două — știe să se aplece asupra sensibilității și să poarte interes experienței. Doar acela căruia experiența a încetat să îi fie o problemă, încheie Natorp<sup>2</sup>, poate considera Ideile drept o lume de lucruri date.

Cu această pregătire, Natorp se crede în măsură să înțeleagă rostul lui *Parmenides* printre dialogurile platonice. Dialogul îi pare un răspuns iar nu o semnalare a greutăților ce le întâmpină punerea Ideilor. Cine nu are un concept mai bun despre doctrina Ideilor decît substanțialitatea lor, spune comentatorul, are toate motivele să se mire că Platon își combate, prin gura lui Parmenide, propria-i doctrină. De fapt însă nu combate decît înțelegerea ei greșită.<sup>3</sup> Participația pe care o respinge el e cea substanțială. Iar dacă argumentul celui de-al treilea om pare de neînălțurat, așa cum își închipuia Aristotel, e pentru că acesta nu admite că unitatea de gîndire, ca funcțiune, e ultima presuposiție a cunoașterii.<sup>4</sup>

Dar e momentul să se cerceteze, cu mai multă grijă, pricinile pentru care a fost cu puțință neînțelegerea. O greșeală atît de trainică, spune pe drept Natorp<sup>5</sup>, trebuie să aibă temeiuri mai adînci decît simpla autoritate a lui Aristotel. Iar pricinile le vede comentatorul în: neputința dogmatismului de a se situa în perspectiva filozofiei critice. Dogmatismul și criticismul alcătuiesc o nouă pereche de concepte, ce în multe privințe amintesc de raționalismul și idealismul deosebite mai sus. Dacă dogmatismul e o concepție abstractă, adică una ce desprinde cunoștințe din sensibil, prin abstracție, criticismul e una genetică. Criticismul afirmă, apoi, că obiectul e neconținut problemă, niciodată dat. De aceea criticismul se așază în cale, adică urmărește problema cunoașterii, iar nu în țintă, printre obiecte. Întrucît teza lui

<sup>1</sup> *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 16.

<sup>2</sup> *Platos Ideenlehre*, p. 223.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 384 ș. urm.

Platon e genetică, spre deosebire de cea abstractă a lui Aristotel, e firesc ca acesta să nu îl înțeleagă pe cel dintîi. Îi lipsește organul ca să îl înțeleagă, spune în chip sugestiv Natorp. De altfel Platon însuși rostise ceva asemănător.<sup>1</sup> Cînd Antisthene, adversar al Ideilor, afirma: pot vedea un cal, dar nu văd și Ideea de cal, Platon răspundea: fiindcă ai cu ce vedea pe primul iar nu cu ce pe ultima. Astfel că nimic nu se împotrivesc unei înțelegeri funcționale a Ideilor platonice, în locul uneia substanțiale, afară doar de faptul structurii de gîndire, structură ce făcea pe Aristotel, și nu numai pe el, să critice și respingă Ideile.

Nu vom reține chiar totul, din interpretarea, impresionantă în felul ei, a lui Natorp. Ea aduce însă cîteva precizări de care ni se pare necesar să ținem seama. În primul rînd, trebuie subliniată teza cea mare, cum că Ideile platonice nu sînt realități individuale, existențe ce ar dubla, cu planul lor, planul existențelor din lumea concretă. Chiar dacă nu accepți că ele sînt „legi” într-un sens poate prea critic kantian, nu e de admis nici că sînt „lucruri”, într-un sens prea naiv realist. Esențele matematicii, despre care vorbea Milhaud, sau esențele fenomenologiei contemporane, orice poate explica mai bine și întemeia mai trainic Ideile lui Platon, de cum o făceau interpretările obișnuite, care cădeau, hotărît, sub critica din *Parmenides*. În al doilea rînd, interpretarea lui Natorp adaugă doctrinei platonice o notă de tot interesul atunci cînd încearcă să o desprindă de raționalismul în care e privită uneori, spre a o trece de partea idealismului. Nici aici nu s-ar putea spune că problema posibilității experienței concrete și îndrumarea convergentă a rațiunii și sensibilității înspre cunoaștere sînt lucruri categorice în platonism. Totuși trăsătura merită să fie reținută, pentru că doar în măsura în care ea domină se poate apleca filozoful și asupra lumii concrete, pe care, nu tocmai așa des cum s-ar părea, o nesocotește.<sup>2</sup> În sfîrșit, observația pe care o admitem fără rezerve este cea că neînțelegerea de care a avut parte Platon se datorează, într-o largă măsură, unei nepotriviri de structură între el și cei mai mulți dintre interpreții săi, în frunte cu Aristotel. Neînțelegerea

<sup>1</sup> *Politeia*, n. trad., ed. cit., p. 93.

<sup>2</sup> V. mai jos observațiile lui Victor Brochard.

este prea grosolană pentru a nu pune, altfel, într-o lumină proastă, fie pe filozof însuși, prin atribuirea unei doctrine vădit absurde, fie pe interpreți, prin constatarea unei atît de izbitoare lipse de pătrundere. Numai o deosebire de structură poate da socoteală de distanța nemăsurată ce îi desparte pe unii de celălalt.

Că, în ciuda obiecțiilor pe care și le aduce singur, Platon nu era defel hotărît să renunțe la doctrina Ideilor, o dovedesc de altfel nu numai argumentele lui Natorp ci, după cum subliniază cei mai mulți interpreți, convingerea filozofului, manifestată îndată după ce își aduce singur obiecțiile, în *Parmenides*, convingere cum că fără forme gîndirea însăși nu ar fi cu putință. Teoria Ideilor supraviețuiește criticii din *Parmenides*: iată lucrul care nu poate fi pus la îndoială. Și, dacă mai încape discuție asupra interpretării a ceea ce sînt Ideile, știm acum în chip hotărît ceea ce nu sînt și nu pot fi ele. Critica doctrinei, făcută dinăuntrul ei, ne-a dus la acest cîștig.

Aminteam însă că doctrina Ideilor poate fi privită și din afara ei, ca un moment reprezentativ nu numai pentru gîndirea platoniană, dar pentru întreg spiritul elen. Să vedem ce înfățișare capătă ele în lumina acestuia. Ceea ce comandă spiritul de care e vorba este, nu încape nici o îndoială, un ideal de incoruptibilitate. În urmărirea idealului acestuia se înscriu triumfurile dar și îngerădirile elenismului. De pildă în matematici, afirmă un interpret autorizat<sup>1</sup>, grecii au cultivat cu precădere ceea ce e simplu, frumos, plin de armonie. Dintr-un exces de puritate, ei interziceau matematicilor speculative să se aplice la mărimile concrete. Iar din aceeași puritate au evitat calculul și nu au creat algebra.<sup>2</sup> Idealul platonian al matematicilor era studiul poliedrelor regulate. Dar nu doar în matematici cade accentul pe incoruptibil, ci peste tot unde platonismul, de acord cu spiritul elen, prescrie idealuri cercetătorilor. Există, în lumea veche, o aversiune specială pentru devenire, pentru ceea ce e generat. Dacă generarea și corupția vor face obiectul multor dezbateri, în aristotelism mai ales, nimic nu le va ridica la rangul de materie pri-

<sup>1</sup> Pierre Boutroux, *L'Idéal scientifique des mathématiciens dans l'antiquité et dans les temps modernes*, Alcan, 1920, pp. 45 și 70.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 76.

vilegiată a științei. Dimpotrivă, în ierarhia cunoștințelor, întocmită după precizia și siguranța lor, ierarhie în fruntea căreia Platon așeza dialectica, singură ființa adevărată e obiect al rațiunii, în timp ce devenirii nu îi rămânea decât „părerea”. Iată de ce științele lucrurilor de dincolo sînt raționale și sigure, în timp ce studiul realității concrete, dat de către științele naturale, este unul al părelnicului. Adică exact pe dos de cum credem astăzi.<sup>1</sup>

Este meritul unui prețios istoric francez, Victor Brochard, de a fi subliniat deosebirea atît de adîncă dintre spiritul lumii vechi și mentalitatea de astăzi. Într-un studiu asupra miturilor platonice<sup>2</sup>, unde combate pe cei care nu le acordă nici un preț filozofic, arată că tocmai pentru „cele de jos” avea nevoie Platon de părere, de credință și de mituri; pe cele de sus le prindea pe căile luminoase ale științei. Ideea pe care și-o făcea Platon despre știință, spune în alt loc comentatorul, îl silea să nu poată atinge lumea devenirii și a generării. Deci: sau cădea în eleatism, adică în doctrina unei gîndiri imobile, de dincolo de lume, care, ca atare, nu mai putea explica lumea; sau făcea loc unui mod inferior de cunoaștere. Iar filozoful, încheie Brochard, adopta ultima alternativă, ducînd la acel probabilism pe care mai tîrziu aveau să îl prelungească Aristotel și Carneade.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Teza aceasta a lui Platon, perfect compatibilă cu idealul grec, nu e compatibilă cu adevăratul idealism, al cărui rost am văzut că e tocmai explicarea experienței în concretul ei. În punctul unde ne aflăm, se poate vorbi, prin urmare, mai degrabă despre raționalismul lui Platon decît despre idealismul său. De asemenea, este cazul să se observe că, tocmai prin neînfăptuirea idealismului amintit, Platon este, împreună cu tot timpul său, inactual. Sau ar putea fi socotit așa, dacă nu și-ar întregi doctrina prin aspecte, cum vom vedea mai jos, de real interes pentru filozofia de după el. Firește însă că timpul nostru, unde toate doctrinele se înfruntă și reînvie, actualizează chiar pe acel Platon găsit de noi „inactual”.

<sup>2</sup> *Les Mythes dans la philosophie de Platon*, „Année philosophique”, 1900, p. 9.

<sup>3</sup> Afirmația că, pentru lumea concretă, Platon păstra un alt tip de cunoaștere, e interesantă, dar nu pentru toți întemeiată. Natorp (*op. cit.*, p. 240) atribuie lui Platon tocmai problema cum să se supună cîmpul experienței metodei Ideilor. Iar, adaugă el, în simpla punere a acestei întrebări, *Parmenides* aduce un progres. Mai tîrziu, *Sophistes* ne va îndemna să credem că Ideile se combină între ele tocmai spre a călăuzi și lumea experienței.

Căci primejdia cea mare a filozofiei platonice era revenirea la imobilismul eleat; ce erau altceva Ideile decât prototipuri incoruptibile și imobile, fiind într-o regiune de seninătate eleată? Privite din afară, prin urmare, Ideile se încarcă de un nou destin. Nu erau de-ajuns greutățile pe care le ridicau ele prin simpla lor punere, ca și prin simpla lor opunere față de lumea devenirii? Acum ele vor avea să înfrunte noi primejdii, iscate din aceea că poartă cu ele orizontul mentalității elene. Și există o nostalgie stăruitoare în mentalitatea aceasta: nostalgia culmii eleatice, a indiferenței față de experiență, a Unului nemișcat. O spunea cu multă îndreptățire, în acești termeni, un comentator al științei grecești<sup>1</sup>, iar cu Platon lucrul se verifică la fiecare pas. Totul pare treaptă către o altă lume, degradare în favoarea altei ordini, aluzie la eternitate. Și acum, greutatea nu stă numai, cum arăta Brochard, în faptul că lumea Ideilor nu se mai poate aplica la lumea concretă. Nostalgia eleată sacrifică mai mult chiar decât realitatea concretă: sacrifică Viața însăși a Ideilor. Dacă eleatismul ar fi triumfat în spiritul lui Platon, cunoașterea însăși devenea cu neputință. Ea ar fi însemnat simplă contemplare, așa cum pe toate planurile elenismul năzuia să sfârșească în contemplare.

Că doctrina Ideilor a fost efectiv întregită printr-un tip inferior de cunoaștere, valabil numai în ordinea devenirii, e o afirmație ce poate fi încă obiect de discuție. Dar că spiritului nu-i revine doar un rol de contemplare în platonism, ci unul activ, de cunoaștere, așa ceva e de netăgăduit.<sup>2</sup> Eleatismul nu e doar întregit de Platon: e regândit din adâncimi. Cititorul lui *Parmenides*, dar mai ales al lui *Sophistes*, nu poate scăpa impresiei că Platon își vedea, în faptul acesta, o misiune specială. Culminează cu ea gândirea sa? Poate că nu e pe de-a-ntregul. Stăruie prea mult, peste tot locul, umbra acelui *Timaios* — acceptat adesea drept literă a platonismului, deși ducea la tot soiul de confuzii —, spre a cădea acum în iluzia contrară, refuzându-i

<sup>1</sup> Abel Rey, *La Jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, p. 180.

<sup>2</sup> Firește, nouă ni se pare de netăgăduit. Unii interpreți cred că totul se rezolvă în contemplație: A. J. Festugière, *Contemplation et vie active selon Platon*, Vrin, 1936, pp. 7, 8 și 207.

integrarea în platonism și privind doctrina aceasta drept străină de orice cosmologism. Dar, dacă nu cutezăm să facem din misiunea de a depăși pe Parmenide culmea platonismului, ni se pare de netăgăduit că prin ea culminează — oricare ar fi locul acesteia în platonism — doctrina Ideilor, însuflețindu-se de un dinamism vrednic de reținut. Iar o istorie a ideii de conștiință cunoscătoare se trezește dintr-odată, cu Platon, în miezul problemelor ei, de parcă toată desfășurarea istorică de mai târziu nu ar fi fost sortită decît să expliciteze ceea ce, în nostalgia sa eleată, Platon lăsase prea adesea tănuit.

## CUM E CU PUTINȚĂ CEVA NOU

Cei care nu se îndeletnicesc decît în treacăt cu filozofia își formează încredințarea — foarte des încurajată de filozofii înșiși — cum că problemele ei de început sînt și cele prin care ea se împlinește și culminează. Nimeni nu ar putea tăgădui că problema originii lumii, de pildă (*Timaios*), sau cea banalizată a nemuririi sufletelor (*Phaidon*), sînt dintre cele care trezesc în spirit virtuțile filozofice. Dar a susține că acest soi de probleme, ce deschid o vocație filozofică, rămîn pînă la capăt obiect de privilegiată cercetare, înseamnă a nu îngădui filozofiei să fie ceea ce este. Platon însuși a putut lăsa impresia că face, din nemurirea sufletului și originea lumii, cele două mari culmi ale gândirii sale. Totuși *Phaidon* și *Timaios*, oricît de mult au încîntat veacurile, izbutind să treacă drept opere tipic filozofice, desăvîrșesc poate mai puțin filozofia platonică de cum o face *Sophistes*, de pildă. Neînțelegerea ce s-a creat în jurul filozofiei, prin adeziunea necritică pe care au căpătat-o unele din lucrările lui Platon, ar putea fi deci instructivă.

Dacă, pentru istoria filozofiei în genere, accentele asupra operelor platonice ar trebui uneori schimbate, cu atît mai mult ni se impune aceasta cînd nu facem decît istoria ideii de conștiință cunoscătoare. Înfundătura în care ne-a adus cercetarea noastră istorică, pornită de la maieutica lui Socrate și atîngînd regiunea Ideilor lui Platon, este tocmai capătul de drum al dialogurilor celor renumite, care pretind a exprima platonismul în ce are mai desăvîrșit. Am văzut nu numai că teoria Ideilor din



*Phaidon*, *Politeia* ori *Timaios*, trebuie înțeleasă cu totul diferit, în lumina criticilor din *Parmenides*, dar mai ales că se desenează în sînul doctrinei primejdia eleatismului. Dacă deci se poate vorbi, în această materie, de o culme, numai înfrîngerea eleatismului va fi una.

Există un larg acord între interpreți, în privința faptului că eleatismul a jucat un rol covîrșitor în procesul de desăvîrșire al gândirii platonice. Adevărații descoperitori ai conceptului pur și ai operării dezinteresate cu concepte au fost, ni se spune, eleatii; iar influența lor asupra lui Platon a fost puternică. Dar însuși autorul — stabilește Natorp<sup>1</sup> — își dă descoperirea Ideilor drept a eleaților, dacă înțelegem cum trebuie dialogul *Parmenides*. Ce aduce el, Platon, în plus, ar fi doar metoda după care lucrează conceptele de bază. Lucru care îl face pe același interpret să spună că totul se petrece, cu *Parmenides*, în sînul Academiei platonice. Personajele ar indica doar începuturile filozofiei platonice. Pentru un Tannery, de asemenea, rolul filozofului Parmenide e covîrșitor.<sup>2</sup> El este creatorul „genului logic”, dînd prin aceasta forma idealismului filozofic și punînd în același timp bazele teoriei cunoașterii. În sfîrșit, Victor Brochard<sup>3</sup> rezumă cel mai potrivit lucrurile, arătînd că formularea, de către Parmenide, a principiului identității impresionase în chip deosebit lumea veche, iar Platon, influențat el însuși, avea totuși pentru întîia oară să îi aducă restricțiile necesare.

Într-adevăr aici, în jurul principiului identității, se concentrează dezbateră, la care cercetarea noastră istorică ne-a purtat. Am văzut că Ideile sînt expresia unei aspirații către fixitatea eleată. Identice cu ele însele, Ideile păreau sortite să rămînă distincte între ele, netulburate, nemișcate, ca demne făpturi eleate. Nu oare pe drept spusese cineva despre ele<sup>4</sup> că se capătă împărțind devenirea lui Heraclit prin ființa lui Parmenide? Și de aceea, principiul identității nu era decît expresia unei imo-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 73, 228 și 229.

<sup>2</sup> *Pour l'histoire de la science hellène*, Alcan, 1887, pp. 221 și 223.

<sup>3</sup> *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*, „Année philosophique”, 1907, p. 20.

<sup>4</sup> Herbart, amintit de Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 415.

bilități pe care, după cum am văzut, cultura greacă o urmărea cu dinadinsul.

În ordinea realității concrete, eleatismul se traducea prin aparițiile mișcării, puse în lumină de către Zenon. „Cum e cu puțință mișcarea?” se întreba el. Iar Platon însuși arăta<sup>1</sup> că întrebarea aceasta nu era decît un mod ocolit de a dovedi nemișcarea, în așa fel încît Zenon devenea discipolul credincios al lui Parmenide. Dar criticii mișcării, a pluralității, a discontinuității, întreprinse de Zenon pentru ordinea realului, îi corespundea în eleatism o critică, neformulată limpede poate, dar nu mai puțin valabilă în ordinea gândirii.<sup>2</sup> Căci dacă principiul identității făcea ca realitatea să rămînă în nemișcare, ca totul să fie Unul neschimbător, la fel făcea el ca însăși cugetarea să rămînă pe loc. Cum era cu puțință mișcarea gândirii, se putea întreba un nou Zenon? Cum e cu puțință gândirea însăși, de vreme ce o comandă identitatea? Cum e cu puțință ceva nou în sînul ei?

Iată, încă de la începuturi, dintr-o dată atinsă, întrebarea centrală din istoria ideii de conștiință cunoscătoare. Filozofia în genere, poate, nu are o întrebare mai adîncă, de-a lungul istoriei sale. Cum e cu puțință ceva nou, așadar cum face gândirea noastră că nu stă pe loc, că nu spune neîncetat, pe temeiul principiului identității, același lucru? Cum face spiritul că nu e la infinit tautologic — iată poate filozofia însăși. Iar la capătul cercetării ce întreprindem, la Kant însuși, nu vom întîlni, peste tot stăpînitoare, o altă problemă decît cea de față. Numai că la Kant ea va lua o înfățișare adînc elaborată. Cum e cu puțință ceva nou va fi: cum e cu puțință să rostesc despre un lucru ceva care să nu fi fost implicat în conceptul lui; cum pot face sinteza altfel decît în experiență; prin urmare, cum sînt cu puțință judecățile sintetice *a priori*. Pentru conștiința cunoscătoare, filozofia

<sup>1</sup> *Parmenides*. V. și Milhaud, *op. cit.*, p. 132.

<sup>2</sup> E curios că aspectul acesta al eleatismului, noul tip de zenonism, cum ne place să îl numim, nu e prea des remarcat, chiar de către gânditorii care ar fi avut interes să o facă. De pildă Riehl, în *Der Philosophische Kritizismus* („Vorrede”, p. 1), vede urme de gândire critică doar în descoperirea eleată a antinomiei prilejuite de conceptele de spațiu și mișcare. Cu cît nu e mai semnificativă cealaltă, după cum vom vedea îndată.

modernă își găsisse un Zenon: era Hume. Nu cumva îl avusese, în felul ei, pentru aceeași problemă, chiar Antichitatea?

Despre acest nou Zenon, care să pună conștiinței cunoscătoare, și prin ea filozofiei, problema de căpetenie, nu ni se vorbește, obișnuit, în istoria filozofiei. El s-a ivit totuși. E Platon însuși. E spiritul acesta copleșitor, care izbutea să unească momentele cele mai disparate, prefigurând în același timp pe Hume și pe Kant. Platon avea să își facă singur o critică de tip zenonian, în *Parmenides* și în *Sophistes*.<sup>1</sup> La fel cum Zenon se întreba, în ciuda oricăror evidente, cum e cu puțință să umbli, Platon de astă dată se întreba cum e cu puțință să gîndești, pur și simplu. Cei care fac din întrebarea „ce înseamnă a ști?” miezul filozofiei platonice, ar avea de reflectat, desigur, dacă nu cumva miezul ei este mai degrabă ce înseamnă a gîndi? E drept că acest moment, comparabil cu momentul Hume din desfășurarea cugetării lui Kant, nu avea să ducă la o adevărată revoluție coperniciană. Platon e spre capătul carierii sale, iar nu să răstoarne ci să desăvîrșească este, de bună seamă, ținta sa. Dar întrebarea lui, „cum e cu puțință ceva nou”, la care sfîrșea, dacă nu platonismul, cum sîntem ispitiți să credem uneori, cel puțin capitolul privitor la conștiința cunoscătoare, era de acum înainte pusă — oricît de timid, oricît de puțin explicit —, astfel încît Platon poate fi socotit, și în sectorul acesta, adevăratul deschizător de drumuri în lumea filozofiei.

Dar e timpul să precizăm unde anume în platonism ni se pare că întîlnim problema lui „cum e cu puțință ceva nou”. Iar răspunsul este: în chestiunea participării Ideilor unele la altele. Căci există o asemenea problemă la Platon. Participația nu privește numai raporturile dintre lucruri și Idei, ci și cele dintre Idei între ele. Aspectul acesta din urmă constituie tocmai contribuția originală a dialogului *Sophistes* cum o arată Brochard.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cunoaștem literatura în jurul acestor două dialoguri îndeajuns de bine spre a ne da seama că nu putem prezenta cele ce urmează decît cu titlul de construcție, într-un sector unde doctrina platonice lasă libertăți interpreților. Pe deasupra, construcția noastră suferă de neajunsul că nu e întemeiată pe o analiză a textelor. Îi rămîne, poate, meritul de a răspunde, fără a desfigura platonismul, punctului de vedere în care ne-am așezat.

<sup>2</sup> *La Théorie platonicienne de la participation*, p. 32.

Fără participația ideilor unele la altele, nu s-ar întâmpla doar o imobilizare a lumii ideale, în măsura în care ea ar constitui un câmp ontologic aparte; dar gândirea însăși s-ar curma. Pe bună dreptate se întreabă același Brochard: la ce bun ar sluji Ideile, dacă nu participă unele la altele și nu pot fi unite într-o propoziție?<sup>1</sup> Zenonismul lui Platon tocmai în aceasta ni se pare că sălășluiește: în a tăgădui — cel puțin provizoriu — participația Ideilor între ele; în a spune că o Idee nu poate mișca înspre alta. Și unde se întâlnește acest aspect zenonian din platonism? Tocmai în dialogul *Parmenides*, mai sus analizat. Brochard a scris în această privință câteva pagini remarcabile, de care nu putem decît să ținem seama în desfășurarea argumentației noastre.

*Parmenides*, scrie comentatorul citat<sup>2</sup>, pregătește teoria participației, în timp ce *Sophistes* o întregeste. A doua parte a dialogului *Parmenides*, parte despre care se spune de obicei că e un simplu exercițiu dialectic, închide în ea, de fapt, o nouă obiecție, cea mai grea, împotriva teoriei Ideilor: obiecția că participația Ideilor unele la altele este cu neputință, de pildă că Ideea de Unu nu poate participa la cea de Existență (deși, prin neparticiparea la Existență, contradicțiile în care se cade sînt la fel de mari). Într-adevăr, Brochard arată cum se pot rîndui ipotezele, ce se desfășoară în a doua parte din *Parmenides*, în așa fel încît patru ipoteze să vorbească despre neparticipația Unului la Existență — Unu privit ca Unu, iar nu ca existent —, pe cînd celelalte patru să vorbească despre o asemenea participație. În primul caz nu se poate spune nimic despre Unu; în al doilea caz se poate spune totul. Iar ceea ce face nervul argumentației, arată Brochard<sup>3</sup>, e descoperirea că Unul poate, deși existent, să nu participe la Existență sau — ceea ce e tot una — să nu fie socotit ca participînd; și invers, neexistînd, poate să participe totuși, oarecum, la Existență (lucru pe care îl va arăta și *Sophistes*): dacă, de pildă, deosebim Ideea de Unu de alte Idei. Iar concluzia comentatorului e că *Parmenides* dovedește imposibili-

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 3 ș. urm.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.

tatea de principiu a participației; lucru care face să cadă și Ideile. „Fără *Sophistes*, *Parmenides* ar fi o țesătură de sofisme“, e concluzia.<sup>1</sup>

Remarcabila analiză a lui Brochard arată ce adâncimi ascunde problema participației. În înțelegerea obișnuită — și care se potrivește cu marile dialoguri ale platonismului — am văzut că participația era doar la Idei, de parcă acestea ar fi așteptat, ca niște prototipuri nemișcate, să se ridice lumea materială pînă la ele, într-un flux către eternitate. Acum vedem bine că e vorba și de participația între Idei, adică despre însuflețirea lumii aceleia ideale peste care trecuse umbra înghețului eleat. Spiritul nu contemplă numai Ideile, una cîte una; se și mișcă de la una la alta, căci una participă la cealaltă, și izbutește astfel să dea peste ceva nou, să nu fie tautologic, să gîndească. Izbutește să facă sinteze, într-un cuvînt. În problema combinării ideilor — căreia i se va întovărăși degrabă, în *Sophistes*, o problemă de logică, sau cel puțin avînd și un aspect logic, anume problema predicăției — e cu neputință să nu se vadă o trăsătură de sintetism. Și autoritatea unor interpreți care nu sînt niciodată excesivi, cum e cazul cu Milhaud, ce vede aici un sintetism foarte apropiat de cel kantian<sup>2</sup>, ne e prețioasă. „Gîndirea matematică singură — spune Milhaud ceva mai jos — ar fi fost de-ajuns spre a-l îndepărta (pe Platon) de atitudinea strict logică, unde spiritul se imobilizează pînă la a nu mai voi să meargă decît de la identic la identice“.<sup>3</sup> Cu atît mai accentuat, precizăm noi, e sintetismul lui Platon de vreme ce nu e atins numai sub influențe matematice!

Și nici nu se putea mărgini la atît. Zenonian fără cruțare în *Parmenides*, Platon trebuia să fie nu mai puțin sigur pe reabilitarea propriei sale doctrine. El ajunsese, în dialogul amintit, la impasul acesta, a cărui primă jumătate era mărturisită explicit, iar cealaltă ne e acum limpede: fără Idei nu se poate gîndi, dar cu Idei gîndirea nu poate merge înainte. Pentru a ieși dintr-un

<sup>1</sup> Adoptăm aici interpretarea lui Brochard și nu, de pildă, pe a unui J. Wahl, care arată că *Parmenides* reprezintă o criză, dar totodată un triumf (*Études sur le Parménide de Platon*, Paris, 1926, p. 72).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 336.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 346-347.

asemenea împas, matematica singură nu putea fi pe deplin instructivă. De altminteri nu de progresul gândirii privită oricum se interesa Platon, ci de unul cu Idei, prin Idei. Sistemul nu se putea întregi decât prin soluția adusă problemei, astfel puse, a conștiinței cunoscătoare.

Meritul lui *Sophistes* e că pune tocmai astfel problema. Când se va discuta, în cadrul dialogului acestuia, împrejurarea cum e cu puțință ca mai multe forme de gândire să se întrepătrundă, astfel încât gândirea să poată înainta mijlocită lor, termenul întrebuintat pentru formă va fi cel obișnuit pentru Idee.<sup>1</sup> De asemenea, dacă se pune problema predicăției, adică problema lui cum e cu puțință ca unui subiect dat să îi revină în același timp mai multe atribute, ea nu e, în cazul de față, o simplă problemă de logică, ci una iarăși încărcată de materia doctrinei platonice.<sup>2</sup> Căci nu de orice predicăție e vorba, ci una prin Idei. E drept că, în felul lor, problemele acestea două, care pot fi lesne reduse la „cum e cu puțință ceva nou în sînul gândirii“, dovedesc că nu e vorba de o temă cu desăvîrșire originală platonismului, decât poate în felul cum a fost pusă. Imposibilitatea logică a judecății mai alcătuiuse obiectul multor cercetări, în particular tema multor sofști. De asemenea, școala filozofică a megaricilor își va pune problema inerenței și a predicăției sub forma: cum poate avea un subiect mai multe predicate? Cum poate aparține un predicat mai multor subiecte? Chestiuni care, de fapt, se reduceau la raporturile dintre unu și multiplu.<sup>3</sup> Și e lesne de închipuit că o asemenea problemă oferea un prilej dintre cele mai prețuite de către sofști, iar meșteșugul unui Gorgias știa să folosească din plin orice greutate de natura aceasta. Dar tocmai pentru că erau, de cele mai multe ori, sofști, cercetătorii de care e vorba pun problema în termeni care să nu îngăduie nici o soluție, ci doar să creeze încurcături, din cele de rînd, cum semnalează Platon

<sup>1</sup> 253d.

<sup>2</sup> Totuși unii comentatori văd la Platon și merite în materie de logică pură. „Platon (Ritter, *op. cit.*, pp. 186 ș. urm.) a fost prea puțin prețuit ca logician, Aristotel fiind socotit întemeietorul acestei discipline. Dar la Platon există și o latură logică, deosebit de însemnată.“ Alții (Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 182) văd în problema predicăției nu mai puțin decât unul din izvoarele teoriei Ideilor.

<sup>3</sup> Gomperz, vol. II, p. 181.

singur în *Sophistes*<sup>1</sup>. De aceea, dacă se poate vorbi, în istoria ideii de conștiință cunoscătoare, de un moment zenonian chiar înainte sau de pe timpul lui Platon, nu e greu să se arate că e un moment zenonian elementar. Platon reia toate dificultățile reale ce se ascundeau sub abilitățile sofistilor sau sub nedumeririle, mai cinstite formulate, ale unor filozofi de influență eleată; le încarcă cu semnificații noi, potrivit doctrinei sale; și dă expresie, în termeni proprii, unei probleme ce abia cu el capătă relief potrivit. E atât de puțin adâncit momentul zenonian al sofisticii ori al filozofiei timpului, încât putem fără grijă socoti mai departe pe Platon propriul său Zenon.

De altfel, dialogul *Sophistes* însuși ne încurajează la așa ceva. Purtătorul de cuvânt al autorului nu mai este, de astă dată, Socrate. Este un „străin“. Și, lucru semnificativ: un străin din Elea, despre care ni se spune de la început că e din rîndul discipolilor lui Parmenide și Zenon. Acestui străin îi revine sarcina de a depăși momentul zenonian, imposibilitatea participării Ideilor, deci neputința gândirii însăși, reliefată atât de impresionant de *Parmenides*. Chiar dacă nu acesta e sensul aparent al dialogului *Sophistes*, el este în orice caz, după cei mai autorizați interpreți ai platonismului, sensul lui adînc.

Străinul caută, ajutat de Theaitet și sub privegherea lui Socrate însuși, care însă nu va interveni defel în discuție, definiția sofistului. După mai multe definiții, se cercetează care e sîmburele unde se pot unifica ele.<sup>2</sup> Dar greutatea problemei sofistului, așa cum reiese din definiții, e că acesta apare drept un creator de simulacre. Cum se poate da viață nonexistenței? Nu spusese Parmenide însuși<sup>3</sup> că niciodată neființa nu va căpăta rang de ființă? Dar atunci, dacă vrem să dăm un sens sofistului, trebuie dovedit, împotriva lui Parmenide, că și neființa există într-un anumit chip. Altfel nu s-ar putea spune nimic despre ea, nici vorbi la singular ori plural. De aceea, spune Străinul — care e Platon însuși, desigur —, a sosit pentru el ceasul să pună în cercetare teza cea marea a „părintelui“ Parmenide.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 251b și c.

<sup>2</sup> *Sophistes*, 232a.

<sup>3</sup> *Parmenides*, 273a.

<sup>4</sup> *Sophistes*, 242a.

E un moment solemn în cugetarea lui Platon. Rînd pe rînd sînt cercetate teoriile înaintașilor asupra ființei, doctrina pluraliștilor, teza lui Parmenide însuși, cum că ființa e Unul nemișcat, afirmația celor care identifică existența cu corpul, în sfîrșit teza celor ce cred în Forme. Că nu e vorba, în acest din urmă caz, chiar despre teza sa, a lui Platon? Dar, în primul rînd, s-ar putea susține că, și aici, Platon nu combate decît o anumită interpretare a doctrinei Ideilor, așa cum face în *Parmenides*. Iar în al doilea rînd, dacă momentul zenonian din desfășurarea gîndirii lui Platon ne-a părut real, nu e oare cel mai firesc lucru să îi întîlnim expresia chiar aici, unde îi încearcă depășirea?

Pentru a putea sta de vorbă atît cu apărătorii tezei materialiste, dar mai ales cu „Prietenii Formelor” — deci, în acest din urmă caz, spre a se putea revizui și depăși, măcar indirect, pe sine —, Platon propune și ia ca bază de discuție o definiție a ființei, pe care o denumeste „ceea ce e în stare fie să acționeze asupra altui lucru, fie să îndure o acțiune”. Ființa ar fi deci „putere”<sup>1</sup> (lucru care, de altfel, nu e acceptat decît provizoriu). Ce susțin însă Prietenii Formelor? Ei susțin că, dimpotrivă, devenirea și existența sînt două cîmpuri deosebite. Devenirea participă cu adevărat de la capacitatea de a acționa și a îndura o acțiune; ființa nu, spun ei. De aceea, definiția de mai sus trebuie, după ei, respinsă. Totuși ei recunosc, stăruie Platon, că existența e cunoscută de spirit. Iar dacă faptul de a cunoaște e o acțiune, existența care îndură acțiunea e și ea pusă în mișcare. Ce au să pretindă atunci? Că intelectul, acțiunea, viața, nu participă la existența universală? Dar de ce — izbucnește aici Platon contra eleatismului — să ne închipuim o existență nemișcată și lipsită de cugetare? Căci dacă într-adevăr ea ar fi nemișcată sub toate raporturile, nu ar exista nicăieri cugetarea.<sup>2</sup> E adevărat că nici acceptarea universalității mișcării nu îngăduie cugetării să ființeze. Dacă totul ar fi mișcare, dacă nu ar exista nicăieri ceva

---

<sup>1</sup> *Sophistes*, 247c. Asupra chestiunii de a stabili cine sînt „Prietenii Formelor” s-a scris mult, și neconcludent.

<sup>2</sup> Tocmai aceasta e presuposiția lui Platon: cugetarea e act. Pentru felul cum trebuie înțeleasă activitatea Ideilor, v. A. Diès: *La Définition de l'être et la nature des Idées dans Sophiste de Platon*.



permanent, ceva stabil deopotrivă în subiect și în obiect, cunoașterea ar deveni cu neputință.<sup>1</sup> Însă e tocmai datoria filozofului să pună înaintea tuturor problemelor pe cea a naturii intelectului și cunoașterii (iată limpede afirmat primatul conștiinței cunoscătoare la Platon; și ce departe sîntem de *Timaios* cu miturile lui), combătînd pe oricine ar desființa cunoașterea, de oriunde s-ar ivi el. Cu alte cuvinte, iar lucrul acesta Platon îl subînțelege limpede, avem datoria să combatem deopotrivă pe Parmenide, care imobilizează totul, și pe Heraclit, care fluidifică totul. Căci amîndoi reduc la neputință cugetarea.<sup>2</sup>

Ajunși în punctul acesta, am putea crede că Platon atribuie existenței deopotrivă mișcare și stare pe loc, în felul cum încercase să o definească mai sus. Dar abia de aici încep greutățile, iar filozoful e conștient de ele. Căci starea pe loc și mișcarea, pot ele conviețui laolaltă în sînul existenței? Este existența totuna cu ele? Desigur că nu. Însă dacă e altceva atunci, sau nu se află în mișcare, și deci e în repaus, sau nu e în repaus și atunci e în mișcare. Și iată cum se face că ființa ne pune probleme tot atît de tulburătoare ca și neființa.

Problema cea nouă este, așadar, următoarea: avem trei forme, existența, mișcarea, starea pe loc; cum se pot îmbina ele, și pînă la ce grad o fac? Sub forma unei probleme mai restrînse, de logică, anume ca problemă a predicăției, chestiunea, după cîte am văzut mai sus, fusese dezbătută, fiind chiar speculată de către sofisti. Nu însă doar de participarea unui subiect concret la mai multe atribute este acum vorba, ci de participația genurilor înseși între ele. Iar în această privință, se pot face trei presupuneri<sup>3</sup>: sau că ele nu participă defel unele la altele, ceea ce duce la situații de neîngăduit (de pildă existența nu ar fi nici în mișcare, nici în repaus ș.a.m.d.); sau că participă pe de-a-ntregul unele la altele, ceea ce duce la absurditatea că, de pildă, mișcarea e repaus absolut, și invers; sau că, în sfîrșit, unele dintre ele se potrivesc și se îmbină iar altele nu. E firesc ca aceasta din urmă să fie dezlegarea.

<sup>1</sup> *Cratylus*, 440a ș. urm., și mai ales *Theaitetos*.

<sup>2</sup> *Sophistes*, 249c.

<sup>3</sup> *Sophistes*, 251d ș. urm.

Lucrurile nu se întâmplă altfel cu formele de cum se întâmplă cu literele alfabetului, continuă filozoful.<sup>1</sup> Unele litere se potrivesc între ele, altele nu. Vocalele, în schimb, au proprietatea de a circula peste tot, iar la fel se va petrece cu unele forme privilegiate. Cine e în stare să le cunoască pe acestea, precum și să le îmbine, în măsura în care se potrivesc între ele? Doar filozoful, adică acela care stăpânește cu adevărat știința dialecticii. Știința îmbinării formelor se dovedește astfel a fi „cea mai înaltă”.<sup>2</sup> Ei singure îi revine să găsească forma unică, desfășurată într-o pluralitate de forme, ce stau deosebite între ele, ca și de prima.

Dar analiza lui Platon nu rămîne doar teoretică. El vrea să o și illustreze, iar atunci ia în cercetare genurile cele mai înalte<sup>3</sup>, încercînd să arate care e puțința lor de îmbinare. Dintre aceste genuri înalte, au fost în joc pînă acum trei: ființa, starea pe loc, mișcarea. Însă fiecare gen rămîne identic cu sine și altul decît celelalte. Prin urmare, e cazul să adăugăm, la cele trei genuri de mai sus, pe acestea două: identitatea și alteritatea. Amîndouă fiind răspîndite peste tot, fac ca un gen, al mișcării de pildă, să fie același și să nu fie, să fie identic și totuși să fie altul — după punctul de vedere din care îl privim. Ce se întâmplă însă cu existența, căci ea ne interesa în primul rînd? Ea fiind un gen deosebit, reiese că orice alt gen este, în virtutea alterității, non-existență. Deci mișcarea, de pildă, e non-existență. Chiar dacă și ea există, adică „participă” la existență, e altceva decît genul existență: deci e neființă. De unde reiese că și neființa este, într-un anumit fel. Orice altceva decît ființa e neființă; și întrucît nu doar ființa ființează, ci și celelalte genuri, e limpede că s-a întîlnit un mod de a exista al neființei. Parmenide este, în sfîrșit, depășit. Doctrina Ideilor se poate dezrobi de primejdia ca și de

<sup>1</sup> *Sophistes*, 253a ș. urm. În analizele acestea, C. Ritter (*op. cit.*, pp. 227–228) vede o apropiere de eforturile lui Leibniz de a da o caracteristică universală.

<sup>2</sup> *Sophistes*, 253c. Iarăși un accent favorabil unui primat al conștiinței cunoscătoare.

<sup>3</sup> Aici termenul întrebuintat e γένος. Totuși nu avem motive să credem că e vorba de altceva decît de formele obișnuite.

vraja eleată, îngăduind o participație a Ideilor unele la altele; îngăduind adică viață, sinteză, progres.

Dacă ar fi locul să cercetăm în ea însăși această depășire a tezei parmenidiene, iar nu să o privim drept un efort semnificativ de a reînsufleți gândirea în urma crizei zenonice, atunci am avea de făcut cîteva observații de fond. Felul cum dovedește și ilustrează Platon participația Ideilor unele la altele — căci despre Idei se discută, în fond, chiar cînd se vorbește de genuri și forme — lasă loc cîtorva nedumeriri. În primul rînd, participația genurilor nu e dovedită ci e „pusă”. Dintre cele trei ipoteze ce se pot face, am văzut că cea a participării și cea a neparticipării absolute duceau la absurdități. Rămîne ultima ipoteză. Dar să admitem că ea e dovedită pe această cale, de altfel uneori folosită de științe, a eliminării. Ar fi însă de pus în discuție, poate, chiar faptul celor cinci genuri, cu ajutorul cărora ni se ilustrează teoria participării relative. Sînt ele din aceeași clasă logică? „Existența” e un fapt, „mișcarea” și „starea pe loc” sînt modalități; „identitatea” și „alteritatea” sînt puncte de vedere. Cum pot fi puse laolaltă toate acestea? Și, de altfel, o întîmpinare identică este de adus, și probabil că s-a și adus Ideilor în genere: nu exprimă ele lucruri de clase prea diferite? Se poate vorbi la fel despre Ideea de frumos, Ideea de cal și Ideea de putere? Dar, încă o dată, să acceptăm cele cinci forme așa cum sînt și să vedem în ce măsură ni se dovedește interparticipația lor. De la început se vădește un lucru: faptul că Platon joacă pe două înțelesuri ale fiecărei forme. Unul de a fi formă propriu-zisă, gen, altul de a fi atribut. De pildă existența este deosebită, ca gen, de celelalte patru; ca atribut însă, ea revine fiecăruia în parte. De aceea de la început s-ar putea bănuî că dacă Platon ar reuși să arate că neființa e, fie unul anumit, fie unul oricare dintre cele patru genuri cunoscute în afară de existență, atunci ar dovedi dintr-o dată că ea ființează. Iar dovada filozofului e făcută, în primul moment, tocmai pe considerația că neființa e unul, oricare dintre genurile care nu sînt ființă. Într-adevăr, dacă ființa e privită ca gen, atunci oricare alt gen participă la neființă, are ca atribut neființa, este neființă. Însă, în același timp, faptul că e alt gen decît ființa, deci neființă, nu împiedică un gen oarecare să aibă atributul ființei; de unde reiese, pentru filozof, că neființa însăși participă la ființă. Numai că

dovada aceasta nu e atît de bine întemeiată. Platon nu dovedește că neființa însăși participă la ființă, ci unul dintre genurile despre care știam de la început că o face. Doar în măsura în care atribuim neființă oricărui alt gen decît ființei, de pildă doar în măsura în care mișcarea nu e genul ființei dar posedă atributul ei, stabilim că neființa posedă și ea ființă. Reiese de aici că, prin intermediul mișcării, neființa ca gen posedă ființa ca atribut? Nu, căci neființa nu era gen ci ea însăși atribut. Așa încît, de fapt, dovada lui Platon se reduce la a arăta că atributul ființei și cu cel al neființei coexistă peste tot. Toate lucrurile sînt gîndite ca fiind și nefiind în același timp. Dacă neființa ar reprezenta un gen — și vom vedea îndată în ce măsură se poate crede așa ceva — ea are atributul ființei. Reciproca este oare adevărată? Perfect adevărată: neființa ca atribut revine tuturor genurilor, chiar celui al ființei. E ceea ce spune la 256e-257a filozoful, cînd arată că „în jurul oricărei forme se află o pluralitate de existențe și o nesfîrșită nonexistență”. Ce înseamnă aceasta? Că fiecare formă e ceva și, prin aceasta chiar, *nu* este o sumedenie de alte lucruri. Neființă e ceea ce nu este un lucru. Dar mișcarea, de pildă, nu e existență. Deci, dacă mișcarea este, existența nu este! Așadar neființa s-ar întinde chiar asupra ființei.<sup>1</sup> Pînă acum Platon a dovedit: că neființa și ființa coexistă ca atribute; și, în al doilea rînd, că genul ființă poate avea ca atribut neființa. Dar el urmărea dovada opusă: că neființa ca gen are ca atribut ființa. Este neființa un gen, și anume un gen nou? Iată punctul în care Platon nu mai dă satisfacție. Într-adevăr în oricare înțeles, neființa nu poate fi socotită un gen aparte, al șaselea gen, de pildă. Deși Platon afirmă categoric că neființa e un gen determinat printre celelalte genuri<sup>2</sup> lucrul nu ni se pare acceptabil. Într-adevăr, oricare gen, formă, Idee, exprimă ceva anumit, fiind prototipul unei realități anumite;

<sup>1</sup> În legătură cu definiția neființei drept tot ce nu este un lucru, ne îngăduim să amintim că, undeva, am semnalat, în algebra elementară, rolul numărului 1 ca o formă a neființei. Într-adevăr, dovedeam că el e felul de a fi al tuturor lucrurilor atunci cînd ele nu sînt. Ca atare, însoțește orice realitate algebrică. De pildă  $a$  s-ar scrie corect,  $a \ 1 \ 1 \ 1 \dots$  cu o infinitate de 1 după el, înfățișînd tot ce nu este  $a$ . Sau, cu vorba lui Platon: „în jurul oricărei realități e o pluralitate de existențe și o nesfîrșită nonexistență”.

<sup>2</sup> *Sophistes*, 258c și 260b.

orice formă e deci specifică. Dar neființa e nespecificul prin excelență. Ce reprezintă ea? Tot ce nu este genul ființă; sau, într-un al doilea înțeles, tot ce un gen anumit nu este, deci chiar genul ființei (atunci când alt gen este). Așadar neființa poate fi orice. Ce fel de Idee e aceea care poate fi orice? Se va spune oare: neființa poate fi atribuită oricărui lucru, dar ca gen rămîne distinctă? În ce constă, atunci, natura ei ca gen? După cîte ne putem da seama, doar în aceasta: că e altceva decît fiecare gen existent, că e alteritate pur și simplu. Neființa nu e decît un alt nume pentru alteritate. Ea nu e deci un gen aparte. Și, de altfel, același lucru s-ar putea spune despre ne-frumos, ne-mare etc., despre care vorbește Platon cam în același loc.<sup>1</sup> Sînt și acestea Idei? Autorul pretinde că, după cum știința împarte într-o mulțime de ramuri științifice anumite, la fel întregul acesta, care e „alteritatea“, capătă specificări. Ne-frumosul nu e orice „altul“, e altul decît frumosul, spune el. Numai că, sau este un altul specific, și atunci este Idee, și anume Ideea de urît, sau este, oricît ar afirma contrariul autorul, altul în genere, și atunci nu poate fi Idee. Fiindcă nu au altă specificație decît alteritatea, toate aceste negări ale Ideilor nu pot fi la rîndul lor Idei. Altfel lumea Ideilor s-ar dubla în chip automat. Iar dacă se întîmplă la fel și cu neființa, cu alte cuvinte dacă ea nu este Idee decît în măsura în care e alteritate, atunci tot ce se spune mai tîrziu în dialog despre ea, atunci când e socotită ca gen aparte, poate fi pus în discuție. Această încheiere, de natură să zdruncine întreaga argumentație din *Sophistes*, ne îndreptățește să ne întrebăm ce putea îndemna pe filozof să ajungă la soluția de mai sus? Atingem aici o trăsătură care ne va înlesni să lămurim ceva din spiritul platonismului. Pricina pentru care neființa era descrisă, de către filozof, în felul de mai sus, stătea în faptul că Ideea de alteritate era acceptată fără analiză, deci fără distincții în cîmpul ei. Platon trecea cu vederea cele două modalități ale faptului de a fi altul, modalități care formează, de la Aristotel încoace, un capitol de logică elementară: contrarietatea și contradicția. Mai precis: filozoful nu înțelegea prin alteritate opoziția contradictorie, ci doar pe cea de contrarietate. În privința aceasta el nu ne lasă nici un

<sup>1</sup> *Sophistes*, 257d și e.

fel de îndoială: „Cînd vorbim despre neființă, nu rostim ceva opus ființei, ci doar altceva decît ea”<sup>1</sup>. La fel, ceva mai departe se specifică în chip formal că nu e vorba de un opus în ordine absolută al ființei.<sup>2</sup> Deci nu o neființă contradictorie ființei, incapabilă să aibă vreo participație la aceasta, ci simplul contrariu al ființei ca gen, ca Idee, neființa fiind luată drept orice altă formă care nu e ființă. Opoziția absolută e străină de spiritul lui Platon. „A izola fiecare lucru de întreg restul”, și a o face în chip absolut, înseamnă pentru el a face cu neputință vorbirea, logosul, adică vorbirea și gîndirea în același timp.<sup>3</sup> Doar astfel relativizată neființa va fi aptă să participe, într-un anumit sens, la existență, ca și, la rîndul ei, aceasta la cea dintîi. Că însă așa ea încetează de a fi neființă, pentru a deveni alteritate pură și simplă, iată ceva care nu atrage atenția autorului. Și, de altfel, nu trebuie nici pe noi să ne rețină multă vreme: căci dacă e o greșeală, nu ne interesează decît în măsura în care e una semnificativă.

Nu am fi avut nici o îndreptățire să întreprindem aici cu amănunte o analiză critică a tezelor mari din *Sophistes*, dacă nu am fi ajuns, datorită ei, la desprinderea unei semnificații în gîndirea platonice. În ele însele, tezele ni s-au părut discutabile; în rostul lor sistematic, însă, ele arată limpede felul cum înțelegea filozoful să înfrunte criza zenoniană, pe care singur o deșeptase în gîndirea sa. Căci e lămurit acum: misiunea de a depăși eleatismul îi revenea, în ultimă instanță, lui Platon, dacă voia să își pună în valoare doctrina Ideilor. Faptul că purtătorul său de cuvînt era un anonim discipol eleat, „Străinul din Elea”; faptul că acesta se simțea dator să ia în cercetare teza „părintească” a lui Parmenide, cum că neființa nu poate căpăta rang de ființă; faptul că, în desfășurarea argumentației chiar, filozoful critica în chip deschis tezele parmenidiene — toate sînt dovezi că depășirea eleatismului stătea, pentru el, pe primul plan.

Direcția către care se face această depășire e, acum, și ea transparentă. Ea poartă un singur nume: relativizare. Formele sînt făcute unele față de altele. „Orice punere absolută, fie a ființei,

<sup>1</sup> *Ibid.*, 257b.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 258e.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 259e.

fie a neființei, anulează gândirea“, sună afirmația plină de îndreptățire a unui comentator<sup>1</sup>, afirmație asupra căreia oricare cercetător platonice poate cădea de acord. Iar unul dintre interpreții mășurați și plini de autoritate, Brochard, își încheie studiul asupra participației, amintit mai sus, cu o frază pe care, după cele discutate, ne-o putem însuși pe de-a-ntregul: „*C'est en réalité l'idée de relation et relativité que Platon introduit dans les plus hautes spéculations et qu'il substitue à l'absolu tel que l'avait conçu l'éléatisme*“. Mai mult decât orice alt rol, acesta de a îmblânzi absolutul revenea dialogului *Sophistes*. Există, spune Gomperz<sup>2</sup>, o tendință finală, la Platon, de a se lepăda de absolutism în toate: *Legile* pun laolaltă constituțiile, *Timaios* amestecă substanțele ș.a.m.d. Sublinierea tendinței e cu atât mai interesantă, pentru noi, cu cât e exemplificată pe altceva decât cazul lui *Sophistes*. În sfârșit, alți comentatori<sup>3</sup> subliniază că, prin dialogul acesta, Platon se situează definitiv între Parmenide, cu nemișcarea absolută, și Heraclit, cu mobilismul absolut. Ultima doctrină însă nu a reprezentat niciodată o reală primejdie pentru închegarea gândirii platonice. De aceea nu am mai întârziat asupra locurilor din *Theaitetos*, unde ea este cu stăruință combătută. În schimb, prima doctrină înfățișa, cum am văzut, o primejdie cu atât mai mare, cu cât filozoful însuși părea mai apropiat de ea. De aceea o și combate cu atîta stăruință.

Reînsuflarea gândirii din înghețul eleat, relativizarea a tot ce devenise absolut cu Parmenide, înlăturarea ispitei — prea accentuate în propriul său spirit — de a năzui către o lume incoruptibilă și statică, alcătuiesc astfel capătul de drum al gândirii lui Platon, în sectorul acesta. Vom putea chiar susține, pe temeiul locurilor citate mai sus, că, dintre toate primejdiile eleate, cea de a face cu neputință gândirea îl îngrijora mai mult, iar dezlegarea problemei acesteia ar reprezenta primatul pe care îl are,

<sup>1</sup> Natorp, *op. cit.*, p. 272. Ceva mai jos, la p. 276, va arăta că Platon neagă conceptele ca absolute și le pune ca funcțiuni pentru posibilitatea experienței. Ceea ce începe să fie, poate, prea kantian.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 603.

<sup>3</sup> A. Diès, „Introducere“ la tălmăcirea lui *Sophistes*, p. 290; Natorp, *op. cit.*, p. 382: „Problema opoziției dintre identitatea constantă și veșnica schimbare e principală în dialectica platonice“.

în platonism, ideea de conștiință cunoscătoare. Căci întrebarea: cum e cu putință gîndirea însăși, cum e cu putință viața ei, ceva nou în cîmpul ei — întrebare centrală pentru conceptul de conștiință cunoscătoare —, dă echilibrul final doctrinei pe care o cercetăm. Și am văzut că întrebarea aceasta nu exprimă doar o problemă de logică, așa cum ar fi predicția, ci slujește să valorifice Ideile înseși. Parafrazînd o vorbă de renume, putem spune: fără Idei nu putem intra în platonism, dar *cu* Idei ni se părea că nu putem rămîne în el. Acum însă lucrul e cu putință. Nu pentru că Platon ar fi dezlegat de orice greutate Ideile, în felul cum și le reprezentase. Dar pentru că și-a pus problema cea adevărată, a dez-eleatizării lor; pentru că a gîndit pînă la capăt temele sistemului său.

Iar o dată cu adîncirea acestor teme, se cîștigă, în platonism, și o lămurire pentru întrebarea, care încă de la început ni se deșteptase în minte: ce anume capătă conștiința cunoscătoare, în răsfrîngerea platonice asupra-și, Idei pur și simplu sau și cunoștințe particulare, cum era cazul sclavului din *Menon*? Uneori ni se păruse că e vorba și de unele și de celelalte. Alteori, de cele mai dese și subliniate ori, exercițiul dialectic nu ducea conștiința cunoscătoare decît la Idei. Dar Ideile — o știm bine acum — nu sînt regiunea aceea incoruptibilă care să reprezinte capătul de drum al spiritului cunoscător; ele se constituie în cunoștințe; ele dau, ele fac cu putință cunoștințele. Nu știm dacă am putea să le rezervăm rolul transcendental pe care încercam să îl sugerăm mai sus și despre care amintește cu atîta stăruință Natorp. Ele nu sînt însă mai puțin un instrument. Între o lume de Idei, spre care spiritul să se îndrepte numai pentru a contempla, și una spre care să se îndrepte pentru a se pune în măsură să cunoască, Platon poate favoriza primul punct de vedere: el sfîrșește prin a-l adopta pe cel de-al doilea.

Această împlinire sistematică ni s-a părut vrednică să fie, în primul rînd, pusă în lumină. Desigur că, alături de cunoaștere prin Idei, trebuie să așezăm și una prin „păreră adevărată“, de vreme ce textele pe care se sprijină Brochard, în susținerea unei asemenea teze, sînt atît de limpezi și categorice. Însă caracterul de instrumentalitate, pe care l-au cucerit Ideile o dată cu înfrîngerea crizei eleate, regimul lor cel nou, le deschidea perspective



care pot reduce mult, dacă nu totul, din veleitățile celui alt tip de cunoaștere. Ca urmare, istoria conștiinței cunoscătoare se poate încheia la capitolul Platon, o dată cu acest triumf.

## ÎNCHEIERI

În felul său, capitolul Platon este unul din cele mai bine cumpănite dintr-o istorie a ideii de conștiință cunoscătoare. În cuprinsul unei desfășurări, de timp și de sistem, pe atât de scurte pe cât admitea intervalul de la Socrate la Platon, se pun unele dintre cele mai însemnate teme de mai târziu. Ca atare, concentrația și densitatea gândirii platonice îndreptățesc întârzieri oricât de lungi în câmpul ei. Poate nu același lucru se va întâmpla cu Aristotel. Și cu toate acestea — în treacăt zis — s-a filozofat mult mai mult prin Aristotel decât prin Platon. Așa cum s-a filozofat supărător mai mult prin *Timaios* decât prin *Sophistes*!

Să refacem, acum, pentru încheiere, intervalul de la Socrate pînă la capătul de drum al lui Platon. Socrate pornea de la om. De orice natură ar fi fost interesul său pentru acesta — și e aproape sigur că în primul rînd problemele de morală îl rețineau —, el ajungea să își pună întrebări în legătură cu faptul conștiinței și felurile ei modalități. Nu fără temeiuri i se atribuie punerea în lumină a conceptului. Ni s-a părut însă că, mai socratică încă decât aceasta, ar putea fi socotită chestiunea comunicării între cugete, conceptul nefiind decât instrumentul acestei comunicări. Iar atunci socratismul se concentra în jurul întrebării: ce înseamnă a se înțelege unul cu altul? Intervalul dintre Socrate și capătul de drum al lui Platon l-am putut astfel măsura dintr-o dată, prin alăturarea problemelor ce ne par caracteristice pentru fiecare: „cum e cu puțință să împărtășești o gândire“ și „cum e cu puțință să gîndești“ pur și simplu.

În urmărirea problemei sale, Socrate determină două lucruri: funcția de conștiință cunoscătoare, pe de o parte, și o anumită unitate de conștiință, pe de alta. Cum altfel s-ar fi putut constitui un limbaj de concepte, fără presupunerea unei asemenea unități? Iar unitatea de conștiință are, la rîndul ei, două aspecte, unul față de conținuturile ei felurite, făcînd cu puțință acordul cu sine, altul prin raport cu celelalte conștiințe, și făcînd cu

putință acordul lor între ele. Ca urmare, tehnica de investigație conștiințială, maieutica, era sortită să însemne ceva mai mult decît în aparență. Ea nu putea fi privită drept un simplu factor catalizator, ci trebuia să poarte cu ea o adevărată presimțire a universului din conștiință. Așa ajungem, din simpla analiză a maieuticii socratice —reluată de către Platon — la noțiunea aceea curioasă de  $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , noțiune care se impune drept far conducător al oricărei cercetări maieutice. Maieutica ni s-a părut un exercițiu indiscutabil orientat.

Dar încotro orientat? Dacă la întrebarea aceasta socratismul nu era în măsură să aducă nici un răspuns lămurit, Platon, mulțumită teoriei originale a reminiscenței, arăta că orientarea conștiinței prin  $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$  nu era decît către adîncurile ei. Pe temeiul deosebirii dintre a avea și a poseda știința, puteam arăta că vînătoarea de cunoștințe duce la unele ce zăceau dinainte în spirit. A cunoaște, prin urmare, însemna a prilejui trezirea cunoștințelor din propriul său spirit. Iar ceea ce ni s-a părut întru totul remarcabil, era că faptul acesta nu ducea la o lenevire a cugetului, ci însemna, după filozof, singurul fel de a nu se ajunge acolo. Se cucerea astfel, pentru ideea de conștiință cunoscătoare, după trăsătura de unitate, cea de activitate. Prin reminiscență, cugetul este orientat într-o direcție bine hotărîtă, și capătă elementele necesare pentru a-și constitui cunoștințele căutate. Căci reminiscența nu dădea decît în unele cazuri cunoștințe particulare. De cele mai multe ori ea orienta pur și simplu spre Idei. Astfel încît reminiscența singură putea lămuri unde se află regiunea din care se extrag cunoștințele, dar nu limpezia felul cum se alcătuiesc cu adevărat ele.

Nici dialectica nu aduce încă răspunsul la o asemenea întrebare. Ea adaugă, totuși, o trăsătură de preț conștiinței cunoscătoare, trăsătura de spontaneitate. Exercițiul dialogului e privit drept ceva viu, îndemnînd spiritul către neîncetată primenire. De asemenea nu trebuie nesocotită o contribuție dintre cele mai de preț ale dialecticii, cea de a da cunoștințe fundamentale, întemeind, de pildă, în chip filozofic retorica adevărată. În particular însă, dialecticii îi revine rolul de a duce mai departe cugetul, în activitatea ce-i fusese prescrisă de către reminiscență, anume de-a-l purta către o lume nepieritoare, lumea Ideilor.

Noțiunea de  $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$  se încarcă acum de un înțeles nou, cel de a fi nu o simplă profecie, o simplă presimțire de universalitate, ci o presimțire de „idealitate”. Îndeletnicirea cu Ideile, care în cele din urmă revine întreagă dialecticii, o va face să capete o altă demnitate de cum avea meșteșugul maieuticii de la început. Știința captării ideilor ni s-a părut mai mult decît o simplă înțelepciune; e o adevărată învățătură.

Dar, în ele însele, ce sînt Ideile? Am reamintit, atunci, care e firea lor, și am pornit înspre cercetarea lor critică, privindu-le deopotrivă dinăuntru și din afară. Din primul punct de vedere, Platon însuși își luase însărcinarea să facă, în *Sophistes* și mai ales în *Parmenides*, o asemenea critică. Nu ne-a rămas decît să cercetăm îndreptățirea ei, și am putut încheia, cu unii interpreți, că nu e vorba de o critică în urma căreia teoria Ideilor să fie părăsită, ci dimpotrivă una prin care, deși nu în chip explicit, ea să capete un spor de îndreptățire. Înțelegerea greșită a Ideilor se datora unei chestiuni de structură; iar criza pe care o deștepta singur Platon, în sînul doctrinei sale, nu avea, poate, alt rol decît să reliefeze și să condamne o asemenea înțelegere greșită. Pe de altă parte, impresia aceasta, cum că Platon creează singur și cu un anumit scop o criză în sînul filozofiei sale, ne-a fost întărită de cercetarea critică a Ideilor privite din afară. Am putut surprinde care erau primejdiile ce amenințau platonismul, cum se ajungea la impasul că fără Idei nu se putea gândi, dar cu Idei gîndirea nu putea înainta, și am izbutit astfel să încheiem prin a califica drept tipic zenoniană criza dezlănțuită în sînul platonismului. Totul culmina prin nevoia ce resimțea filozoful de a depăși pe Parmenide și eleatismul.

Tocmai ca o reacție împotriva imobilismului eleat, ca o ieșire din strînsoarea principiului de identitate, ca o relativizare a oricărui absolut în ordinea gîndirii, s-a ivit limpede aici, la capătul de drum al platonismului, problema cea mare a conștiinței cunoscătoare, problema lui ceva nou. În forma caracteristic platoniciană pe care o lua problema, o dată cu teoria participării ideale; în transformarea Ideilor, din obiecte neînsuflețite, de contemplație, în obiecte însuflețite, de cunoaștere, am găsit, dacă nu o soluție întru totul acceptabilă, în orice caz spiritul unei soluții. Și singur relativismul acesta final putea să dea socoteală

de felul cum conștiința, răsfrîntă asupra-și prin maieutică, adîncită în sine prin reminiscență, trezită la viață prin dialectică, și luminată prin prototipurile ideale, putea să cunoască efectiv.

Astfel instrumentată, conștiința cunoscătoare se reliefează, în platonism, într-un chip original. Natura problemelor pe care și le punea acum, la capătul său de drum, filozoful, ca și, în particular, caracterul oarecum instrumental pe care îl capătă doctrina sa cea mai reprezentativă, doctrina Ideilor, ne-au îndemnat, în cîteva locuri, să ne gîndim, împreună cu alți comentatori, poate ceva mai mult decît se obișnuiește, la criticismul kantian. Nu autoriza Platon, la un moment dat, în două locuri foarte lămurite din *Sophistes*, un adevărat primat al ideii de conștiință cunoscătoare în sînul propriei sale concepții filozofice? Dar, oricît de mult ne-ar putea atrage accentuarea acestei trăsături, încercarea ni se pare excesivă.

E adevărat că încercarea de a interpreta în chipul acesta platonismul a și ispitit, după cum am văzut, pe cîteva comentatori, și că, la dovezile de mai sus pe care se sprijină argumentarea lor, am mai putea adăuga, spre a întregi tabloul unui Platon kantianizat, cîteva trăsături culese din felurite locuri. Așa, în *Politeia*<sup>1</sup>, ni se arată că filozoful ideal descris în cadrul dialogului, apropiindu-se cu spiritul — care e de natura esențelor — de ființa cea adevărată și unindu-se cu ea, dă naștere inteligenței și adevărului. De asemenea, un interpret, care și-ar lua multe libertăți, ar găsi prilejul să sublinieze o temă criticistă pînă și în interiorizarea spirituală din *Phaidon*<sup>2</sup>, în acea izolare a sufletului în sine, ce reprezintă, după Platon, o tendință specific filozofică. Chiar dintre interpreții moderați, sînt numeroși cei care văd o anumită productivitate în conștiința descrisă de Platon. Știința adevărată — spune Halévy<sup>3</sup> — este interioară sufletului, e o dezvoltare spontană, ce poate fi doar deșteptată ori sugerată de cele din afară. Dar cel mai semnificativ loc idealist e, poate, tot în *Politeia*. Este vorba de pasajul — amintit mai sus — unde astronomia e lăudată pentru faptul că privește „cître cele superioare”.<sup>4</sup> Însă cele

<sup>1</sup> 490b și 524c.

<sup>2</sup> 65c și d.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 98.

<sup>4</sup> 529a ș. urm.

superioare nu înseamnă, pentru filozof, aștrii și bolta cerească, ci principiile eliberate de tot ce e sensibil. Așa cum geometrul nu studiază în desenul unui artist egalitatea și proporțiile, oricât de reușit ar fi un asemenea desen, nu trebuie să ne slujim nici noi de podoabele cerului decât ca de niște exemple spre a putea atinge ordinea nevăzutului. Prin urmare, încheie Platon, întocmai ca în geometrie, vom studia astronomia punându-ne noi înșine probleme, iar nu oprindu-ne cu gândul la ceea ce se petrece pe bolta cerească. Cine ar putea pretinde că nu se află măcar aici o trăsătură idealistă din cel mai caracteristic tip, idealism în numele căruia nu realitatea exterioară dă probleme, ci spiritul, și le pune pe ale sale, făcând din realitate un caz particular pentru ele?

Totuși nu vom merge pînă la a proclama kantianismul doctrinei platonice. Pentru ideea de conștiință cunoscătoare, trăsăturile de unitate, activitate, spontaneitate și sintetism, ce am găsit și pus în lumină, sînt îndestulătoare, spre a nu mai căuta cu dinadinsul să scoatem la iveală și trăsătura de productivitate. De altfel, chiar dacă s-ar surprinde în platonism această din urmă trăsătură, încă nu am fi autorizați să tragem încheieri de natură a schimba înțelegerea obișnuită a platonismului. Adevărul ne pare a sta în aceea că se află în platonism unele moduri filozofice kantiene, dar fiecare dintre doctrine rămîne cu lumea ei.

Și, la urma urmei, de ce ar fi acestea în primul rînd modurile lui Kant? De-a lungul istoriei ce facem ideii de conștiință cunoscătoare, istorie în care capitolul Kant nu e decât cel mai însemnat, vom întîlni, de numeroase ori, fie problema unității și productivității conștiinței, fie pe cea a spontaneității, activității ori sintetismului ei. Problemele acestea țin de un destin căruia nu pentru întîia oară Kant i-a dat expresie. E în joc, poate, destinul filozofiei însăși. Ea este, sau sfîrșește prin a fi, o anumită filozofie a conștiinței, mai degrabă decât o filozofie a realității sau a obiectului, cum părea la început. Dacă Platon domină filozofia, e fiindcă înțelege și teoretizează acest fapt, fundamental oricărei mari cugetări, de a culmina prin a fi o luare de conștiință de sine a spiritului.

Iar abia aici își atinge plinătatea cea adevărată drama platonismului. Ea nu e o simplă dramă de cunoaștere, cum va fi mai

tîrziu filozofia, la Kant și, în parte prin el, la omul faustic modern. E o dramă de cunoaștere și de contemplare în același timp. Între o conștiință netulburată, de contemplare, și una activă, de cunoaștere, se petrece întreg platonismul. Criza parmenidiană din sînul ei, ca și marea dezbateră asupra Unului și Multiplului, ce plutește asupra întregii doctrine, sînt expresia unei măreții, pe care filozofia n-a mai egalat-o. Idealul de contemplare al lumii antice se află, întreg, aici. Modul activ al cunoașterii, caracteristic lumii moderne, se întâlnește și el din plin. A face deci din Platon numai un precursor al filozofiei moderne înseamnă a uita ce desăvîrșit și amplu echilibru se manifestă în viziunea sa filozofică. Alături de Kant, e drept, Platon ne va părea un simplu spirit profetic. Dar alături de Platon, Kant ne va părea un simplu tehnician al cunoașterii. Și cînd înțelegi dramatismul gîndirii platonice în toată bogăția lui, îți este greu să mai afirmi că Platon stă doar la începutul filozofiei. El stă în inima ei.

## II

# ARISTOTEL SAU POLITEISMUL CUNOAȘTERII

Cine trece de la Platon la Aristotel nu trece de la profesor la elev: pătrunde în alt climat, trece la altceva. Și nu e decît o constatare elementară să subliniezi că e o adevărată călătorie de la un gen la altul — după expresia aristotelică binecunoscută. Ba deosebirea dintre cei doi gânditori a părut atît de bine reliefată, încît numeroși comentatori și istorici s-au slujit de ea pentru a pune în lumină două mari tipuri de filozofie, poate chiar cele două tipuri permanente ale filozofiei, tipul platonice și cel aristotelic.<sup>1</sup> Negreșit, nu întotdeauna se potrivesc comentatorii în trăsăturile prin care descriu pe fiecare din aceste două tipuri; dar că ele fac cu adevărat două, nu e pricină de îndoială pentru nici unul.

Schițată în cîteva cuvinte, deosebirea dintre cele două tipuri s-ar putea începe astfel: cu Platon ai simțămîntul că înțelegi, pătrunzi; cu Aristotel îl ai pe cel că știi. În ciuda aparențelor, nu de la poziția lui Aristotel ești în cîștig. Și stăruie o lume întreagă, între una și alta. De o parte cugetul se neliniștește; de cealaltă se satisface. Într-un caz năzuiește; în al doilea atinge. Platonismul e o temă; aristotelismul este — sau vrea să fie — adevăr. Niciodată n-ai să treci fără salt de la o cercetare care prin natura

---

<sup>1</sup> Alois Riehl (*Philosophische Studien*, Leipzig, 1925, p. 92) proclamă existența a două direcții în filozofie: una științifică, cu Aristotel, iar alta intuitiv mistică, inaugurată de Platon. Brunschvicg (*Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, vol. I, Alcan, 1927, p. XXIII) scrie că opoziția dintre idealismul matematic al *Republicii* platonice și realismul astrobiologic al *Metafizicii* aristotelice a definit tema fundamentală a Occidentului, deopotrivă în ordine practică și teoretică. Deosebirea, după manuale, este că Platon merge de la idei la lucruri iar Aristotel de la lucruri la idei.

ei nu se desăvîrșește, la una care e, sau se închipuie, neconținut desăvîrșită.

Nu este de mirare faptul că s-a putut filozofa veacuri de-a rîndul cu Aristotel. E atît de lesne să ai certitudini în peripatetism, încît ar fi fost de mirare, dimpotrivă, ca el să nu fi devenit materie de filozofat. Doctrina aceasta e — în ciuda greutăților ei — printre puținele doctrine filozofice care se pot preda. Prin natura ei, ea explică foarte limpede cum a putut fi învățată de-a lungul întregii Scolastici, și cum, în mod ciudat pentru cei de azi, deși nu ducea la cunoștințe efective, ea mulțumea. Căci acesta e faptul, aparent atît de inexplicabil, din istoria filozofiei: o doctrină care satisface, deși nu lămurește. Aristotel a putut fi predat, fără ca prin el să se fi înțeles deosebit de mult.

Ceea ce a înfrînt, pînă la urmă, tirania aristotelismului a fost constatarea că el nu dă socoteală cum trebuie de fenomenele naturii; Descartes — se știe — de aceasta se arată nemulțumit: de fizica, nu atît de metafizica lui. Dar filozoful antic putea fi părăsit, la fel de bine, și pentru o pricină mai filozofică, anume că nu dă cum trebuie socoteală de faptul spiritului — dacă spiritul iar nu natura ar fi fost tema cea mare a primului veac de după Renaștere. Căci suficiența spiritului cunoscător în aristotelism, echilibrul desăvîrșit al activității sale, inserarea în ordinea naturii, unde spiritul capătă în chip firesc garanții de eficacitate dar și granițe, nu sînt aspecte mai puțin nepotrivite pentru spirit de cum erau, pentru natură, cele combătute de fizica modernilor. De ce quiditățile (pe care le vom traduce prin estimi) și formele să nemulțumească mai mult decît automatizarea sufletelor? Substanțialismul, care imobiliza în calitate și calitativ știința naturii, e la fel de primejdios pentru spirit, pe care îl imobilizează în principii existențiale și mecanisme de cunoaștere.

Există, e drept, „căutări“ în sînul aristotelismului. Gîndirea nu se fixează chiar atît de repede și, desigur, de la început. Dar căutarea aristotelică e de un anumit tip: este definitorie, clasificatoare. Aristotel e un geniu al definiției, ceea ce revine, pentru cazul său, la un geniu al clasificării. Aceasta spune poate totul asupra-i. Și în orice caz explică impresia că te afli, cu aris-



totalismul, într-un teren ferm; că poți avea cetitudini; că știi. Nimic nu e mai satisfăcător, pentru un anumit tip de inteligență, decît un lucru bine definit sau o realitate potrivit clasificată. Există o întreagă carte în *Metafizică* unde, aproape fără legătură cu celelalte cărți, se dau tot felul de definiții: e Cartea a V-a, despre care se spune că ar compromite planul *Metafizicii*<sup>1</sup>, dar care nu e mai puțin autentică. Definițiile acelea ale principiului, cauzei, elementului, naturii, necesității, Unului etc., sînt, prin însăși nevoia care le-a prilejuit, expresia cea mai fidelă a spiritului catalogator aristotelic. Cu Aristotel știi pentru că știi unde să găsești lucrurile.

## PRIMATUL FIINȚEI

Dacă adîncești pricinile pe care le avea Aristotel să creadă așa de mult în virtuțile clasificării și ale definiției — spre norocul dar uneori spre scăderea filozofiei sale —, întîlnești o statornică preocupare a gândirii sale de a urmări și regăsi căile ființei. E lipsit de orice îndoială faptul că există un primat al ființei în filozofia peripatetică. Sistemul prevede în toate o anumită ierarhie, pe care filozoful o socotește cu atît mai respectabilă cu cît îi pare a fi o ierarhie a naturii însăși. Clasificările au, în ultimă instanță, înțelesul de a fi „naturale”. Iar dacă locul fiecărui lucru, situația lui față de întreg e așa de bine determinată, încît ar putea face din sistemul aristotelic o adevărată topică (nu acesta însă e sensul Topiceii aristotelice), adică o știință a locurilor — faptul se datorează încredințării stăpînitore cum că, în ordinea ființei, stăruie o rînduială pe care intelectul, el însuși rînduit în sînul ei, nu poate face altceva decît să o respecte.

Totul este dinainte rînduit după concepția lui Aristotel. De pildă, chiar în sînul vieții sociale — unde te-ai aștepta să găsești ceva mai multă inițiativă și libertate omenească — există rîndueli prestabilite. În *Politica* sa, el arată deschis cum că, în ordinea naturii, statul stă înaintea familiei, de vreme ce totul trebuie să preceadă părțile. La rîndul ei familia e alcătuită, tot în chip natural, din bărbat și femeie, pe de o parte, și stăpîn și sclav, pe de

<sup>1</sup> „Note”, trad. lui Tricot, vol. I, Vrin, p. 160.

alta. Cît despre sclavie, ea este cît se poate de îndreptățită, spune filozoful. După cum sufletul poruncește trupului, la fel și stăpînul poruncește sclavului. Există ființe destinate sclaviei prin infirmitatea propriului lor suflet; cea mai bună parte din ele e trupul, constată Aristotel. Oamenii sînt liberi sau sclavi prin simplul fapt al firii.<sup>1</sup>

Ce ar putea fi mai categoric? Primatul ființei nu suferă nici o îngrădire, în viziunea aceasta. Pe orice plan, în orice sector, ființa e cea care dictează, iar conștiința e cea care doar regăsește. „Cu Aristotel, scrie Brunschvicg<sup>2</sup>, ordinea cunoașterii se preschimbă în ordinea ontologiei... Filozoful de tip aristotelic se întreabă ce se întîmplă deasupra sa, înainte de a vedea cum e alcătuit el însuși.“ Chiar și „psihologia sa e o funcție a unei cosmologii, care și ea e o biologie transcendentă omului“. Comentatorii care sînt cît se poate de favorabili aristotelismului nu afirmă nici ei că știința intelectului, noetica, cum o numesc ei, ar ține de altceva în aristotelism; iar în cele din urmă hotărîsc că locul ei este la granița dintre fizică și metafizică.<sup>3</sup> Brunschvicg poate afirma în altă parte, cu deplină îndreptățire, că filozofia lui Aristotel nu a fost în nici un caz una a spiritului, ci una a naturii.<sup>4</sup>

Iar Brunschvicg nu e singurul care să sublinieze trăsătura aceasta. Că Aristotel pleacă de la determinarea ființei spre a ajunge abia mai tîrziu la posibilitatea cunoașterii, în timp ce un Kant va pleca dimpotrivă de la determinarea factorilor de cunoaștere, e o afirmație al cărei adevăr nu pare a putea fi pus la îndoială.<sup>5</sup> E drept că ne-am putea întreba, în locul acesta, dacă o asemenea trăsătură realistă revine lui Aristotel însuși, mai degrabă decît gîndirii antice în întregul ei: se subliniază în

<sup>1</sup> Toate aceste idei apar de la începutul *Politicii*.

<sup>2</sup> *Le Progrès de la conscience...*, vol. I, p. 50.

<sup>3</sup> Marcel de Corte, *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Vrin, 1934, p. 23.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>5</sup> Afirmația, aproape în termenii de mai sus, e a lui Hermann Siebeck (*Aristoteles*, ed. a 3-a, Stuttgart, 1910, p. 90). De asemenea, Severin Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, Berlin, 1907, p. 2.

numeroase rînduri că filozofia greacă a rămas neconținut realistă, în ciuda crizelor ei mai lămurit sau mai puțin lămurit nominaliste, cum era sofistica.<sup>1</sup> Însă nu e mai puțin adevărat că există un accent special, în realismul aristotelic, iar accentul acesta e necesar de pus în lumină.

Într-adevăr, dacă partizanii tezei cum că realismul lui Aristotel ține de realismul spiritului grec au desăvîrșită dreptate, nu s-ar mai putea vedea bine, cînd treci de la Platon la Aristotel, în ce anume constă deosebirea de atmosferă — în faptul că nu îi poți situa decît în familii deosebite. Însă cum ar putea fi din aceeași familie spirite care privesc fundamental altfel faptul științei? Iată de pildă cazul cît se poate de lămurit al astronomiei. S-a văzut mai sus cum, în *Politeia*, Platon arată că demnitatea astronomiei nu constă în aceea că îndreaptă privirile în sus, ci în faptul că prilejuiește probleme de natură strict teoretică. Cum privește Aristotel demnitatea aceleiași discipline? Astronomia, spune el într-un loc cunoscut<sup>2</sup>, e una din științele matematicii cele mai apropiate de filozofie, deci cele mai demne: căci deși obiectul îi e sensibil, este vorba, la ea, de o substanță nepieritoare, în timp ce aritmetica și geometria nu tratează nici un fel de substanță. Prin urmare, ceea ce e mai aproape de ființă însemnînd ceva mai înalt, iar ceea ce e lîngă ființa nepieritoare — ceva foarte înalt: astronomia trebuie pusă pe o treaptă ridicată.

Ar fi greu, desigur, să se găsească un exemplu mai edificator decît acesta pentru definirea aristotelismului față de platonism. Demnitatea unei științe după demnitatea substanțială a obiectului ei — iată consecința împrejurării că primatul ființei, în aristotelism, reprezintă un motiv central. Un pitoresc special capătă ideea acestui primat dacă se acceptă autenticitatea discutatei teorii a inteligenței sferelor. În aceeași Carte a XII-a a *Metafizicii*<sup>3</sup>, se admite nu existența unei singure substanțe nemișcate și nepieritoare, ci a atîtora cîte mișcări veșnice ale astrelor există. Dat fiind că numărul sferelor cerești se ridică, în concepția lui Aristotel, la peste cincizeci, s-ar căpăta tot atîtea substanțe

<sup>1</sup> Aicher, *op. cit.*, p. 7.

<sup>2</sup> *Metafizica*, 1073b.

<sup>3</sup> Cap. 8, a cărui autenticitate e contestată.

veșnice. Desigur, nu fiecare dintre mișcări, și deci substanțe, își are știința sa; dar astronomia, căreia îi revine cunoașterea tuturor substanțelor nepieritoare de care e vorba, ar putea revendica pentru sine o demnitate cu atât mai mare cu cât numărul substanțelor veșnice, care îi formează obiectul de studiu, a sporit. La asemenea consecințe ar putea duce respectarea conștiințioasă a principiului că spiritul trebuie să privească în afară și în sus către cele veșnice. Iar după aceasta, mai poate spune cineva că Aristotel e din aceeași lume cu Platon?<sup>1</sup>

Nimic nu dezmente, ba totul întărește primatul ființei în gândirea aristotelică. Astronomia nu e singura știință înnobilită de contactul cu ființa, ci întreaga ierarhie a științelor se întemeiază, după cum era și de așteptat, pe același principiu. Criteriul adevărului, chiar, acesta este. Căci e o afirmație curentă, în doctrina aristotelică, aceea cum că: pe cât de multă ființă are un lucru, pe atât are și adevăr.<sup>2</sup> În fond, spune în același loc filozoful printr-un raționament lămurit, ținta speculației e dobândirea adevărului; însă nu sîntem în stare a cunoaște adevărul dacă nu cunoaștem cauza unui lucru; iar ceea ce e cauză de adevăr pentru un lucru, e cu atât mai mult adevăr — după cum focul este prin excelență căldură, întrucît e pricina căldurii în celelalte lucruri. De unde reiese că principiile ființelor veșnice (de soiul sferelor cerești desigur, despre care se amintea mai sus) sînt prin excelență adevărate, căci nu au nevoie de o cauză spre a ființa, ci dimpotrivă, ele sînt cauză pentru ființarea altor lucruri.

Prin urmare, ființa este adevăr, deoarece e cauză de adevăr. De aceea misiunea oricărei științe este să își ridice privirile către ființă. Există științe care privesc ființa dintr-un punct de vedere al ei. Acestea, socotește Aristotel, nu vor putea sta în fruntea ierarhiei științelor. În schimb, fruntașă cu adevărat va fi disciplina care nu privește ființa drept altceva decît ființă — anume

<sup>1</sup> „Între Platon și Aristotel (J. Chevalier, *La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Lyon, 1914, p. 99) diferența e mai puțin de doctrină decît de temperament.” Credem a putea arăta că diferența de temperament are serioase consecințe doctrinale.

<sup>2</sup> *Metafizica*, Cartea a II-a, 993b.

filozofia. Filozofia stă deasupra tuturor celorlalte științe, a matematicii, a medicinei, a fizicii, tocmai prin aceea că ele privesc un gen determinant, în timp ce ea nu se interesează decît de ființa ca ființă.<sup>1</sup> Ceea ce acceptă matematicianul drept valabil, anume axiomele sale, filozoful e îndreptățit să pună în discuție, căci principiile acelea aparțin ființei ca ființă.<sup>2</sup> De asemenea, față de fizician, prioritatea filozofului e asigurată, de vreme ce întîiul nu cercetează decît un gen determinant al ființei, anume natura. Filozofia domină toate științele, întrucît obiectul ei are cea mai largă cuprindere.

Prin proprietatea aceasta a filozofiei se explică, după Aristotel, unele din temele și însărcinările ei. De exemplu, cercetarea tuturor principiilor gîndirii — și va fi vorba de principiile gîndirii logice, nu de modalitățile principiale ale conștiinței cunoscătoare (de pildă, în cazul categoriilor, nu problema platonice a amestecului lor, nici problema kantiană a deducției și funcției lor transcendente, ci descrierea și definirea lor îl vor interesa pe Aristotel) — îi revine filozofiei. Cel mai sigur principiu dintre toate, principiul contradicției, cum îl numim azi, revine, după gînditorul antic, în chip explicit filozofiei, căci e legat de ființă. Îndreptățirea sa nu o dă nimeni altcineva decît existența. „Am recunoscut“, spune filozoful<sup>3</sup>, „că e cu neputință, pentru un lucru, să fie și să nu fie în același timp, iar în felul acesta am dovedit că principiul era cel mai sigur dintre toate.“ Deci ființa sprijină principiile fundamentale ale gîndirii. De asemenea, problema adevărului și falsității revine din plin filozofiei, în calitate a acesteia de cercetătoare a ființei în genere. Căci, cu privire la obiect<sup>4</sup>, adevărul și falsitatea atîrnă de întovărășirea sau separarea lucrurilor. A fi adevăr, înseamnă a gîndi că ceea ce e separat este așa, sau că ceea ce este întovărășit este în fapt așa; iar a fi în eroare, înseamnă a gîndi în opoziție cu „firea lucrurilor“. În

<sup>1</sup> *Metafizica*, 1025b.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1005a și b. Și Platon autorizase pe filozofi să ia în discuție axiomele științei, dar firește pentru alte pricini decît primatul ființei.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1005 și 1006a. În „Introducere“, vol. I, p. 122, Tricot are o notă: „Principiul contradicției e înainte de toate o lege ontologică și, doar în chip derivat, una a spiritului“.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1051b.

ce privește lucrurile necompuse, tot privind către ființă se capătă adevărul, el însemnând a intui și a rosti ceea ce intuiești; iar a ignora însemnând pur și simplu a nu intui firea lucrurilor. Cine altcineva decît știința care deține această fire, filozofia, se poate îndeletnici cu problema adevărului și a erorii, așa cum o făcea și cu principiul contradicției?

Rolul filozofiei apare astfel ca hotărîtor în alcătuirea celorlalte științe. Ea nu discută doar principiile și axiomele pe care se întemeiază celelalte științe, dar chiar temele și criteriile după care se pot constitui ele. Există, arată în alt loc filozoful<sup>1</sup>, trei științe teoretice: matematica, fizica și filozofia (care aici capătă calificativul de teologică). Dacă ființează ceva veșnic, nemișcat și deosebit de lucruri, nu primele două sînt în măsură să atingă acea existență supremă. Matematicile, cel puțin prin unele discipline, cercetează, e drept, existențe nemișcate, dar probabil (aici Aristotel șovăie) de nedespărțit de materie; fizica studiază și ea existențe separabile, dar în neîncetată mișcare; astfel încît știința primă, al cărei obiect e ființa nemișcată și desprinsă de materie, nu poate fi decît filozofia.

Într-o asemenea ierarhie a științelor, mai caracterizator decît orice, este poate rolul subaltern jucat de științele matematice și, în general, de spiritul matematic. Încă de la prețuirea surprinzătoare ce o rezerva astronomiei în locul amintit mai sus, se putea desprinde înțelegerea săracă pe care o arăta Aristotel ordinii matematice. Pe lîngă faptul că el însuși recunoaște pregătirea sa redusă în materia aceasta, căci e nevoit să se adreseze matematicienilor spre a căpăta amănunte asupra mișcării sferelor cerești<sup>2</sup>, stă împrejurarea că filozoful vede în obiectul matematicilor unul de valoare existențială cît se poate de redusă, întrucît nu ar reprezenta decît o abstracție făcută din lumea fizică. Matematicile se află așadar — de vreme ce criteriul științelor e valabilitatea existențială a obiectului lor — în urma fizicii, și, potrivit observației unui comentator<sup>3</sup>, deși ele erau pe atunci singurele științe ce puteau da demonstrații mulțumitoare

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1026a.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1073b.

<sup>3</sup> Henri Carteron, „Introducere“ la trad. *Fizicii*, Les Belles Lettres, Paris, 1926, p. 16.

pentru rațiune, Aristotel nu le arăta o atenție deosebită nicăieri în sistemul său. Ba chiar, la un moment dat, afirmă un lucru dintre cele mai grave pentru situația matematicilor, deși nu mai puțin în acord cu vederile sale generale: anume că metoda matematică, aplicîndu-se în chip ideal doar atunci cînd ar fi vorba de ființe imateriale, nu își poate găsi teren în fizică, deoarece e probabil că toată natura conține materie. Ce mai rămîne atunci din folosul matematicilor?

E cu atît mai interesant de pus în lumină această înfundătură în care sfîrșesc matematicile, după concepția lui Aristotel, cu cît contrastează mai mult cu punctul de vedere al modernilor. Pentru ei, matematica va fi aplicabilă în fizică tocmai pentru motivul în numele căruia i-o interzicea filozoful antic: pentru că natura este materială. Numai că ceea ce împiedica aplicarea, în cazul lui Aristotel, nu era atît materialitatea lumii, cît felul substanțial cum înțelegea el această materialitate. Spiritul filozofic și științific din perioada modernă luptă împotriva lui Aristotel pe tema substanțialismului său, și restabilește, din noua perspectivă în care se așază, drepturile matematicii asupra naturii dezsubstanțializate.

Prin urmare, tot primatul ontologicului era cel care îl împiedica pe Aristotel să dea matematicilor un alt loc și rol în ierarhia științelor. Și primatul nu cunoaște nici o îngrădire: nu numai că în numele ființei se clasifică științele; dar în numele ei există chiar științele. Se poate întîlni, la Aristotel, o afirmație, la prima vedere curioasă, cum că acolo unde lipsește un simț lipsește o știință. Dar dacă se ține seama de faptul că, în doctrina de față, simțul deschide o poartă către ființă — în aristotelism intelectul singur nu este un instrument de a pune nemijlocit în contact subiectul cu obiectul —, atunci afirmația de mai sus poate fi găsită sistematic îndreptățită. Ființa, privită dintr-un unghi sau din altul, în unul din modurile ei sau în altul, în una din părțile ei sau în alta — iată obiectul oricăror științe. Și numai științei prime, filozofiei, metafizicii, îi rămînea să mai găsească ființa ca ființă pur și simplu.

Într-o asemenea perspectivă, misiunea cunoașterii științifice, iar în particular misiunea filozofiei, lua un caracter special. Tema regăsirii existentului echivala cu năzuința de a ridica intelectul pînă la un plan unde repausul său să fie cu putință; însemna ridi-

carea pînă la cauze. Aceasta face ca filozofia aristotelică să fie una prin excelență cauzalistă. Nu cunoaștem fiecare lucru, spune filozoful<sup>1</sup>, decît atunci cînd am aflat cauza primă. Tot ceea ce îl mulțumește mai mult, în propriul său sistem, pare teoria cauzelor, de care se grăbește să alătore, comparativ, încercările filozofice ale înaintașilor săi și prin care statornicește idealul cunoașterii ca ideal de precizare cauzală. Din primele pagini, *Metafizica* înțelege să privească astfel lucrurile. De ce oamenii cu „experiență“, care cunosc doar cîte un lucru individual, stau în urma celor de meșteșug? Pentru că aceștia din urmă dețin cauza, și deci pot îmbrățișa o generalitate de cazuri.<sup>2</sup> Cu atît mai mult trebuie puse în frunte științele dezinteresate, și în primul rînd filozofia, al cărei ideal este să regăsească cele dintîi cauze. Iar aspectul cel mai înalt al filozofiei pare a fi, la Aristotel, tot cercetarea unui anumit tip de cauze, cea finală, binele.

Căci sînt patru tipuri de cauze, se grăbește să arate filozoful, amintind și de locul din *Fizică* unde le cercetează: în primul rînd cauza formală, care este definiția ca substanță a unui lucru, quiditatea sa, ceea ce am numit estime; apoi cauza materială, care reprezintă substratul lucrurilor; în al treilea rînd cauza motrice, principiul lor de mișcare; iar în ultimul rînd finalitatea, binele, scopul oricărei generări sau mișcări.<sup>3</sup> Ele se pot combina în felurite chipuri (de exemplu o statuie are deopotrivă o cauză materială și una formală), dar numărul celor fundamentale nu trece de patru. Filozofii dinaintea sa — spune Aristotel — nu au știut să le deosebească întotdeauna, și cei mai mulți s-au mărginit la cercetarea principiilor fizice, necunoscînd așadar decît cauza materială (de exemplu focul, apa etc.). Platon însuși nu s-a servit decît de două soiuri de cauze, cea formală și cea materială. Dar în ceea ce privește cauza formală, partizanii Ideilor s-au apropiat de ea fără să o lămurească pe de-a-ntregul<sup>4</sup>, iar în ge-

<sup>1</sup> *Metafizica*, 983a.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 981a ș. urm.

<sup>3</sup> *Fizica*, 194b ș. urm.

<sup>4</sup> *Metafizica*, 988a și b. Aristotel trece cu vederea rolul pe care îl juca finalitatea în platonism. În ceea ce privește observația de mai jos despre „participație“, Platon își făcuse singur, în *Parmenides*, critica pe care i-o face acum și în alte rînduri Aristotel.



neral rolul Ideilor luat drept cauze nu este prea lămurit, căci ni se vorbește de o cauză prin „participare”, lucru care nu reprezintă decît o vorbă goală. Prin urmare, toate doctrinele nu fac decît să arate cîtă dreptate avea el, filozoful, cînd reducea cauzele la tabloul celor patru. Înaintașii nu au dovedit existența altor cauze în afară de acestea; ba nici măcar nu au dat cum trebuie socoteală de ele.<sup>1</sup> Totul este de luat de la început, ne lasă Aristotel să înțelegem.

Dar dacă cunoașterea filozofică este una din cauze, se poate naște întrebarea: asupra căreia din cauze își va aținti ea cu precădere privirea? Să încercăm a răspunde unei asemenea întrebări care, ca multe altele deosebit de însemnate, nu își găsește un răspuns limpede în sistemul peripatetic. Despre cercetarea cauzei finale, cercetare ce la un moment dat pare misiunea cea mai înaltă a filozofiei, sîntem autorizați să credem că ține de cauza formală, dacă nu se reduce chiar cu totul la ea, în sensul că forma, definiția unui lucru, i-ar prescrie și scopul în același timp.<sup>2</sup> Pe de altă parte, cauza motrice e de esența fizicii mai degrabă decît a filozofiei, de vreme ce vorbește despre ceea ce e mișcător în ființă; iar filozofiei nu i-ar reveni decît cercetarea primului motor. Rămîne, ca atare, cauza materială. Dar aceasta revine din plin fizicii, după cum era și de așteptat. Astfel încît cercetarea cauzei formale ne pare, prin excelență, misiunea filozofiei.

Dar ce este cauza aceasta? Este, după cum am văzut, substanța formală a unui lucru ori fenomen; quiditatea sa, spuneau comentatorii medievali; definiția totală a lucrului, ansamblul atributelor sale esențiale, spun comentatorii de azi; rațiunea de a fi primordială.<sup>3</sup> Iar în fizică, această cauză reprezintă forma și modelul, ca exemplu dîndu-ni-se totul, compusul, față de părți; sau în alt loc ea se reduce — prin raport la lucrurile nemișcate,

<sup>1</sup> *Metafizica*, 993a.

<sup>2</sup> *Fizica*, 198a.

<sup>3</sup> *Metafizica*, 983a. De notat că se face o deosebire între quiditate și esență. Esența ar fi, în cazul definiției, genul, pe cînd quiditatea e mai restrînsă, ea aparținînd unei existențe individuale. V. *Metafizica*, 987a, și trad. lui Tricot, vol. I, note, pp. 12 și 18.

ca în matematici — la definiție, de pildă definiția rectiliniului sau a măsurabilului.<sup>1</sup>

Este limpede, în felul acesta, cauza formală a lucrurilor? Până la un anumit punct numai. Dar atît cît putem înțelege cu privire la una din cele mai delicate noțiuni aristotelice, cea de quiditate, ne e îngăduit să fixăm două trăsături de toată însemnătatea: cauza formală se ridică pînă la definiție, e ceea ce definește un lucru; în al doilea rînd ea e mai apropiată de concret decît esența, fiind ceea ce am numit estime. Uneori Aristotel susține chiar că ar fi substanță. Căci substanța e totodată principiu și cauză<sup>2</sup>; iar a căuta „pentru ce-ul“ înseamnă întotdeauna a se întreba de ce anume un atribut aparține unui subiect dat. Dar oricare ar fi cauza formală, prin ea se capătă principiul de ființare a lucrurilor. Cercetarea cauzelor, cercetare ce în ordinea filozofică se concentrează cu precădere în jurul cauzei formale, înseamnă așadar regăsirea ființei în principiile ei adevărate.

Iată-ne întorși la ființă și la primatul ei în doctrina aristotelică. Nu am făcut decît să determinăm modalitatea particulară a acestui primat: e orientarea filozofiei către cauze, anume către cauzele formale, către principiile de existență ale realității. Filozofie a cauzelor — și o bună parte din critica ce aduce Ideilor platonice se întemeiază pe neputința acestora de a fi cauze ale realității —, aristotelismul sfîrșește firesc într-o filozofie de principii existențiale. În timp ce Platon pune Ideile pentru a putea da înțeles lumii, Aristotel căuta principii pentru a-i putea da suport. De aceea, el nu surprinde Ideile în rolul lor funcțional — în măsura, cum am văzut, în care se poate vorbi despre un rol funcțional al celor platonice —, ci le vede ca o nouă realitate ce căpтуșește pe cea dată, ironizînd chiar pe Platon că vrea să întreprindă numărătoarea lucrurilor prin dublarea fiecăruia dintre ele<sup>3</sup> — ceea ce nu era tocmai cazul. Și este mai limpede, acum, de ce păstra Platon ceva din rezerva socratică, din șovăiala acestuia de a servi spiritului certitudinii, în timp ce Aristotel, care revendica pentru sine ascendența socratică, nu era de fapt întru

<sup>1</sup> *Fizica*, 194b ș. urm.; 198a.

<sup>2</sup> *Metafizica*, 1041a.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 990b.

nimic în spiritul ei. Socrate nu mulțumea pe nimeni. Cu lumea de principii a lui Aristotel însă, cu ierarhiile sale de forme, o minte dogmatică se putea — și se poate încă, pînă la un punct — satisface. Iar dacă am revenit, după ce făcusem din ea trăsătura caracteristică pentru aristotelism asupra pornirii către adevăr stabil în sînul științei, către cauza primă, către principiul riguros determinat, e pentru că ea dă mai mult decît principala cheie de înțelegere a oricărei concepții aristotelice, în particular cea a conștiinței cunoscătoare; pentru că, străin dacă nu opus lui Platon, caracterul acesta dominant dă expresia unui tip de realism, care nu se va încheia cu Aristotel și care trebuia potrivit pus în lumină o dată cu el.

## FORMĂ ȘI MATERIE

Într-o filozofie care este în primul rînd a ființei, problema centrală nu poate fi universalul: e individualul. Universalul poartă pecetea de generalizare a intelectului. Este „abstractiv“, atunci cînd nu are cine știe ce legitimitate metafizică. Dar chiar în ipoteza că are tîlc metafizic — și în aristotelism îl va avea cu adevărat —, universalul nu este sortit să creeze o lume aparte de cea a ființei, și nu își găsește rostul decît în sînul ei. Este una din tezele curente ale filozofului antic aceasta, cum că nu există decît individualul. Universalul există numai în și prin individ.

Atît de înrădăcinată era la Aristotel convingerea aceasta, încît s-a putut pe drept cuvînt releva că el nu înțelege Ideile platonice decît tot ca existențe individuale.<sup>1</sup> Dacă Ideile sînt ceva, judecă el, atunci sînt alături și în afară de lucruri. Așadar ele rîvnesc să fie prototipuri unice pentru o pluralitate de existențe. Pînă la un punct și formele sale — ale lui Aristotel — sînt realizate dintr-o pluralitate de indivizi; numai că ele nu există independent de aceștia. Dar nici la Platon nu există, de fapt,

<sup>1</sup> *Metafizica*, 997b, afirmă: Dacă există idei, atunci există și alt cer, altă lună ș.a.m.d. De asemenea, *Metafizica*, 1040a și 1085b. Dintre comentatori, v. Iatorp, *Platos Ideenlehre*, ed. cit., p. 399. Pentru unicitatea de existență a individului, v. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 267, și Aicher, *op. cit.*, p. 12.

independent de aceștia, s-a putut răspunde, iar dacă a fost cu puțință o înțelegere de acest tip, este tocmai pentru că, structural, Aristotel era îndemnat să privească orice realitate drept ceva individual, drept o fracțiune bine determinată în sînul ființei. Cine urmărește căile ființei nu poate întîlni decît modul ei de manifestare: individualul.

Problema raportului dintre ființa individuală și esența generală alcătuiește, prin urmare, miezul filozofiei aristotelice.<sup>1</sup> Sau mai degrabă problema existenței individuale în toată plinătatea ei. Existența individuală implică toate temele sistemului, și domină deopotrivă fizica și metafizica.

E de subliniat, înainte de a intra în expunerea temelor, faptul că problema cea mare a individualității are implicații metafizice — Leibniz se va inspira de aici pentru monadologia sa —, cum și, în general, împrejurarea că fizica și metafizica nu au, de astă dată, granițe precise. Am văzut ceva mai sus că fizicii îi revenea cercetarea ființei în mișcare, în timp ce metafizica era studiul ființei ca ființă. Dar fizica nu va putea explica mișcarea din sînul naturii dacă nu va admite, în ultimă instanță, un factor de mișcare, el însuși nemișcat, al cărui studiu revine metafizicii<sup>2</sup>; iar aceasta din urmă nu poate, doar cu principiile ei veșnice și nemișcate, să dea socoteală de substanțe, adică de existențe individuale, și, deci, se va lăsa pătrunsă de fizică. Într-adevăr, fizica e cea care dă existenței individuale înțeles de substanță. În Cartea I a tratatului său, urmărind să dea socoteală de „generări” și „corupții” — țintă propriu-zisă a fizicii —, Aristotel aprobă interesul celor vechi pentru contrarii luate ca principiu, de exemplu caldul și frigul, plinul și golul etc.<sup>3</sup>, dar precizează că, singure, contrariile nu ajung: e nevoie de un al treilea principiu, un subiect, ale cărui atribute să fie primele două. În cazul fizicii sale, principiile sînt: forma (care aici nu trebuie luată în înțeles metafizic ci doar, credem noi, calificativ), privațiunea și substanța individuală. De exemplu substanța e om, forma e cărturar,

<sup>1</sup> W. Schulze-Soelde, *Metaphysik und Erkenntnis bei Aristoteles*, Tübingen, 1926, p. 1.

<sup>2</sup> Carteron, „Introducere”, p. 17.

<sup>3</sup> *Fizica*, 188a ș. urm.

privațiunea e necărturar. Prin aceste trei principii fizica poate da socoteală de lumea ei de fenomene.

Dar ce este substanța individuală pînă la care ne ridică fizica? În lumea acesteia, era un subiect de schimbare, un subiect căruia i se putea atribui unele sau altele dintre contrarii.<sup>1</sup> Fizica nu cerceta subiectul în el însuși, ci numai ca suport pentru mișcare, adică pentru generare și corupție. Totuși e cu atît mai necesar de lămurit ce e substanța individuală în ea însăși cu cît ea trece, în aristotelism, drept unica formă de existență, manifestarea existenței însăși. Nu numai că ni se indică substanța individuală drept singura existență reală dar, în unele locuri ale fizicii de pildă, e și singura posibilă, reprezentînd ceea ce se opune în mod absolut neființei. Într-un loc<sup>2</sup>, definindu-se generarea drept schimbarea ce merge de la non-subiect la subiectul contradictoriu, se arată că o generare absolută înseamnă trecerea de la neființa absolută la substanță. Prin urmare substanța e ceea ce se opune neființei; ea este prin excelență ființă. Și, ceva mai jos, lucrul e confirmat, cînd se spune că nu se poate găsi nici o ființă care să fie contrarie substanței.

Am precizat astfel treptat că primat al ființei înseamnă punerea înainte a individualului, care nu se manifestă decît ca substanță individuală. Ce este, acum, aceasta? Este un loc de intersecție. E întîlnirea a două ordine deosebite, a două principii metafizice, principiul formei și cel al materiei. Fiecare își are modul său. Modul formei e acțiunea, cel al materiei — pasivitatea. Dar, deși esențial și funcțional deosebite, materia și forma nu au o existență deosebită una de alta, și ele nu sînt decît două fețe ale uneia și aceleiași existențe.

Teza este centrală în aristotelism, și datorită ei se va căpăta nu numai înțelegerea individualului și a raporturilor lui cu universalul — individualul *este* sub un unghi universalul însuși, forma însăși — dar și explicația faptului că actul de cunoaștere, care privește către universal, se poate aplica la individual, ba numai la el. Materia și forma sînt unul și același lucru, proclamă hotărît filozoful<sup>3</sup>, dar de o parte putere, de cealaltă act. Fiecare

<sup>1</sup> *Fizica*, 240a.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 225a și b.

<sup>3</sup> *Metafizica*, 1045b.

lucru, urmează el, e o unitate, ceea ce e în putere și ceea ce e în act fiind fețele acestei unități. Așadar, forma și materia nu au nici un rost să stea deosebite, și nici nu ființează deosebit, cu excepția formei divine, cum vom vedea, care există dincolo de orice materie. Abia din consensul lor se naște individul, care este, pe temeiul celor de mai sus, ființa însăși în toată întinderea ei.<sup>1</sup>

Dacă totuși, deși nu există deosebiri, ele ar fi privite deosebit, materia s-ar înfățișa ca desăvârșită virtualitate, ca puțință de a primi la nesfârșit determinări. „Numesc materie“, definește Aristotel, „ceea ce nu e ființă determinată decît în putere“<sup>2</sup>. Aceasta revine la a spune că numește materie ceea ce nu e determinat defel, ci doar determinabil. Și ce este forma? E tocmai principiul complementar materiei, principiul determinării. Forma actualizează ceea ce este doar virtual în materie. Ea definește, conturează, însuflețește întreguri în câmpul materiei. Forma pură și materia absolut nedeterminată sînt aici capetele. Dar în timp ce materia nu este chemată la existență decît prin formă, Aristotel pare să admită că forma cea mai înaltă, voûç-ul divin, poate ființa doar prin sine.<sup>3</sup> Și chiar dacă ar fi așa, faptul că, în afară de ordinea divină, forma și materia nu fac decît să se întrească, ar reieși și mai bine reliefat. Forma nu e altceva decît materia: e materia în act.<sup>4</sup>

Încredințarea că o asemenea conviețuire dă singură socoteală de lumea reală îl făcea pe Aristotel să condamne teza Ideilor, pe care o înțelegea ca o afirmare a separației universalului de concret, precum și să îl aprobe pe Socrate<sup>5</sup>, sub cuvînt că nu a separat individualul de universal. Dar numai doctrina sa, a puterii și a actului, poate lămuri, socotea el, o asemenea conviețuire. Există, e adevărat, unele forme, cele ale lucrurilor artificiale, care nu se află decît în mintea meșteșugarului, cum se află de pildă forma casei în cugetul arhitectului. În ceea ce

<sup>1</sup> Aicher, *op. cit.*, p. 3.

<sup>2</sup> *Metafizica*, 1042a.

<sup>3</sup> Aicher, *op. cit.*, p. 14, explică aceasta prin tendința „realistă“ a filozofului.

<sup>4</sup> G. Rodier, vol. II, *De anima*, „Notes“, Paris, 1900, p. 178.

<sup>5</sup> *Metafizica*, 1051a, Rodier, *op. cit.*, vol. II, p. 540.

privește lucrurile „naturale“ însă, forma în act cere neconținut o materie în putere. Chiar matematicile au adesea nevoie să „actualizeze“, geometria de pildă fiind silită, pentru a demonstra, să facă unele construcții. Totuși, actul ca și puterea nu sînt pe de-a-ntregul lămurite. Actul, de pildă, nu este definit: autorul spune despre el că e destul să îl prinzi prin analogie. „Actul“, spune el, „e ca ființa celui care clădește față de cea care posedă facultatea de a clădi“<sup>1</sup>, ceea ce nu poate constitui o adevărată definiție. Dar poate că greutatea de a defini și concepe actul sau puterea vin tocmai din aceea că ele sînt sortite să fie modurile unei singure realități, fețele aceluiași fenomen. Tocmai în această solidaritate stă și însemnătatea lor în câmpul doctrinei aristotelice. Căci doar o formă împlîntată în materie putea face din aceasta o punte către forme, lămurind astfel sensurile mari ale doctrinei.

Cu deosebirea că, între formă și materie, aspirația aristotelică înspre cauze, de pildă, se limpezește în rosturile ca și în idealurile ei. Cauza formală, pe care o căuta — după gîndul nostru, cu precădere — doctrina peripatetică, era încărcată de înțelesuri pe care sîntem acum ispitiți să le trecem asupra formei însăși. Cauza formală era definiția lucrului: ce altceva e forma, principiu de determinare în zonele materiei? Cauza era mai mult decît esență, era estimate, principiu de existență; nu este același lucru forma însăși? Cît despre faptul că prin cauza formală se actualiza un conținut, adică acesta prindea contur în sînul ființei, este faptul esențial al formei însăși. Și a fost poate mai potrivit decît orice să folosim cuvîntul estimate, care nu reprezintă ființa actuală, dar este principiul de finanțare actuală; și nu este esență, dar se definește ca esență: adică este întocmai forma.

Este instructiv însă de văzut ce devine fizica aristotelică, în lumina jocului dintre materie și formă, haos și determinare, virtualitate existențială și estimate. Și ea e o căutare a cauzei formale, de vreme ce orice știință tinde într-acolo. Numai că fizica nu cercetează formele pure, al căror studiu ține de metafizică, și nici formele goale, pe care matematicianul singur le va lua în considerare, ci formele actualizate în materie.<sup>2</sup> Tocmai de aceea, la

<sup>1</sup> *Metafizica*, 1086b.

<sup>2</sup> *Fizica*, 194a ș. urm.

studiul cauzei formale, care, după cum s-a mai amintit, poate într-un anumit sens concentra cauza motrice și cea finală, fizica adaugă studiul cauzei materiale. Ea pare singura disciplină teoretică în care forma și materia sînt tratate în același plan, în echilibrul lor substanțial. Dar atunci cineva ar putea susține că fizica este centrul filozofiei aristotelice, iar nu metafizica. Pretenția acesteia de a privi ființa ca ființă se îndepărtează îngrijorător de mult de caracterul substanțial rezervat ființei, purtînd către aspectul formal. Din punct de vedere al filozofiei aristotelice, acest exces are o singură îndreptățire: faptul că retragerea, în lumea formelor, a actului fără echilibru de virtualitate, dezvăluie forma divină sau alte forme ca actualitate pură. Căci uneori<sup>1</sup> filozoful pare a susține că tot ce e incoruptibil e și în act, de pildă soarele și cerul. Dar, dacă tendința lui Aristotel către incoruptibilitate poate fi subliniată alături de cea a oricărui spirit antic, cu precizarea că aristotelismul vede ordinea incoruptibilă în planul naturii astrale, spre deosebire de un Platon care o înțelegea doar ideal, ea nu introduce mai puțin un anumit dezechilibru în sistemul său. Dacă fizica este știința substanței și nu doar a mișcării, cum o definea filozoful, atunci ea este în primul rînd știința ființei<sup>2</sup>, căci ființa nu e decît substanță individuală. Metafizica, în pretenția ei de a studia ființa ca ființă, urmărește mai degrabă determinarea principiilor și modurilor ființei, și anume formele, pe de o parte și în primul rînd, și materia pe de alta. Și chiar dacă ea rămîne filozofie primă, nu face decît să slujească și să întemeieze știința cea de seamă, care e fizica. S-ar putea spune, deci : matematica studiază forme fără existență; metafizica studiază principiile existenței; abia fizica se aplică existenței însăși.<sup>3</sup> Împrejurarea

<sup>1</sup> *Ibid.*, 188a ș. urm.

<sup>2</sup> *Fizica* lui Aristotel e ceea ce am numi o metafizică (Ross, *Aristote*, trad. de Parodi, Payot, 1930, p. 220).

<sup>3</sup> Dacă se va stărui că fizica nu e decît știința mișcării, atunci s-ar putea arăta că ea are un rol central, deoarece mișcarea însăși e privită de filozof drept „actul a ceea ce e în putere”, așadar are un caracter intermediar și hotărîtor între putere și act, care sînt modurile celor două mari principii, materia și forma (v. 201a și b). E adevărat că din textul acesta reiese că mișcarea nu e nici act nici putere, dar nu că e singura modalitate de intermediere. Totuși ideea ar putea fi urmărită.



aceasta e poate în măsură să explice înseamnăta științelor naturii la Aristotel, precum și, în planul restrîns al epistemologiei, rolul de primă mîină al sensibilității în actul de cunoaștere.

Iată la ce răsturnare ne-ar duce considerarea dualității materie-formă în peripatetism. Răsturnarea aceasta ar putea fi totuși excesivă, și nu o susținem pînă la capăt. Fizica nu privește categoria substanței în ea însăși, constată un Hamelin.<sup>1</sup> Atunci tot metafizica ar rămîne știința substanței, deci știința centrală. Să nu întîrziem, în orice caz, asupra unei discuții care e cel mult una de clasificare reală a științelor. Ni se cere doar, pentru înțelegerea doctrinei, să ținem seama de perechea act-putere, ca de principiul statornic al individualizării. Dacă primatul existenței ne silea să ne ațintim cu precădere privirile asupra individualului, acum știm în ce constă natura acestuia — oriunde l-am situa, în fizică ori în metafizică — și locul cărei întîlniri este el. Materia și forma nu sînt numai principii de existență, ci principii ultime. Nici una nici alta nu pot fi generate. Altfel am merge la infinit, afirmă limpede filozoful.<sup>2</sup> Prin jocul dintre materie și formă, filozofia cauzelor poate găsi, în sfîrșit, atît lumea asupra căreia să opereze cît și termenul la care să se odihnească.

Iar abia acum deținem temeiurile realismului aristotelic, în lumina căruia să poată fi lămurită atitudinea lui în problemele conștiinței cunoscătoare. O asemenea chestiune nu se pune, firește, limpede și pentru ea însăși, aici, după cum nu se pune astfel nici la Platon. Dar la acesta din urmă temele conștiinței cunoscătoare reveneau cu o surprinzătoare stăruință, aduse fiind în discuție indirect, prin problemele de început ale platonismului; iar mai ales tema cea mare a lui „ceva nou“ se ivea din plin, într-o amplă perspectivă sistematică. Aristotel trece departe de asemenea teme. Și atunci cînd întîmplător le încrucișează, nu este aproape defel în spiritul lor. Istoricul conștiinței cunoscătoare are cu atît mai mult de folosit de la el.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 393.

<sup>2</sup> *Metafizica*, 1069b-1070a. În 1033b se afirmă că nu există o generare a formei, ea nefiind supusă devenirii.

## INTELECT PASIV ȘI INTELECT ACTUALIZATOR

Este de la sine înțeles că o filozofie care ține în așa mare măsură de cea a naturii, își reprezintă rolul spiritului drept unul dintre cele subordonate. Ca existență, în primul rând, spiritul nu va putea scăpa destinului de a fi una într-un anumit sens naturală: adică de a fi localizat în sînul ființei, figurînd pe o treaptă în ierarhia acesteia. Ca funcție, în al doilea rând, spiritul nu va putea ocoli jocul materie-formă, ce reprezintă legea de existență de-a lungul întregii realități. Așadar, realitate el însuși, pe de o parte, realitate supusă mecanismului acțiune-pasivitate, pe de alta; iată dintru început ce aspect va lua spiritul, în filozofia lui Aristotel. Ideea unei conștiințe străine de lumea naturii, care fie o reproduce, fie o dublează, fie o nesocotește, fie o creează — în sens ideal — pe aceasta, nu se întîlnește la el. Spiritul omenesc nu comportă nici un fel de autonomie, nici ca lucru și nici ca rol. El este și face ceea ce sînt și fac toate cele ale firii.

Pentru doctrina aceasta, pe care o poți presimți peste tot, amănuntele și dezvoltările se vor întîlni negreșit în tratatul cunoscut sub titlul latinesc: *De anima*. O cercetare atentă a tezelor cuprinse în el este de neocolit. Se poate, de altfel, ca studiul tratatului să lase în urmă-i nelămuriri mai numeroase chiar decît dezlegările. Dar e sigur că măcar spiritul aristotelismului va ieși mai deplin în lumină, o dată cu cercetarea lui *De anima*.

Sufletul, începe Aristotel, este principiul ființelor vii. Să căutăm a-i afla, prin urmare, esența, și apoi proprietățile. În termeni mai preciși<sup>1</sup>, autorul urmărește să determine dacă sufletul e formă substanțială și substanță, ori dacă e doar calitate, cantitate sau altă categorie; dacă e în putere sau în act; divizibil sau nu; dacă toate sufletele sînt de aceeași speță ș.a.m.d. Dar în prealabil, potrivit obiceiului său, filozoful va aminti părerile înaintașilor în legătură cu chestiunea sufletului. Tezele lor pot fi lesne combătute, căci ei definesc sufletul fie prin mișcare, fie prin senzație, fie prin incorporeitate. O afirmație, de asemenea

<sup>1</sup> *De anima*, 402a și b.

şubredă, e a celor care consideră sufletul alcătuit din elemente — de pildă Empedocle şi Platon în *Timaios* — pe baza cărora, singure, putem cunoaşte lucrurile; de pildă că prin pământ vedem pământul, prin apă — apa, şi, în genere, prin asemănător asemănătorul.<sup>1</sup> Dar afirmaţia că sufletul e alcătuit din elemente spre a simţi şi cunoaşte, poate fi oricînd înlăturată de observaţia că prin ele nu am putea cunoaşte compuşii; sau am cunoaşte un element şi am ignora pe toate celelalte; astfel încît chestiunea sufletului trebuie neluată de la început, ca şi cum nu s-ar fi afirmat nimic.

Unde întîlnim sufletul? La unele din corpurile naturale, ca formă a lor — e răspunsul.<sup>2</sup> Într-adevăr, printre corpurile naturale există unele care au viaţă; sufletul este tocmai forma unui corp natural ce are viaţa în putere. Aşadar, sufletul este pur şi simplu actul corpului, quiditatea acestuia. El este, va spune autorul ceva mai departe, şi principiu de mişcare pentru corp; şi scop, faţă de care corpul nu e decît un instrument şi formă esenţială. De unde reiese că e firesc ca sufletul să nu existe fără de corp, deşi nu e corp. Şi nici nu i se potriveşte, pe de altă parte, orice fel de corp; căci „nu orice lucru poate sluji de receptacol altuia“, ceea ce revine la a spune că actul fiecărui lucru trebuie să se producă în ceea ce este acel lucru în putere. Numai o anumită materie se poate „actualiza“ prin suflet. Dar dacă sufletul este, după cum se arată de la început, un principiu de viaţă, el trebuie să fie totodată principiu definitoriu al felurilor tipuri de viaţă. De pildă, un aspect al vieţii îl dă nutriţia, un altul sensibilitatea, un al treilea viaţa intelectuală, un altul, în sfîrşit, mişcarea; sufletul va fi deci înţeles rînd pe rînd prin facultatea nutritivă, cea sensitivă, cea dianoetică, cea de mişcare. Cum

---

<sup>1</sup> E zadarnic de reamintit ce puţin platoniciană e teza aceasta. Aristotel nu e un istoric prea scrupulos. Rodier (*Traité de l'âme*, Paris, 1900, vol. II, p. 38) scrie: „Faptul că asemănătorul e cunoscut prin asemănător nu era acceptat de Platon întocmai cum voia Aristotel, care întotdeauna atribuie altora rezultatul propriilor sale deducţii“. În ce absurdităţi se cădea cu materialismul, se poate constata din teza că intelectul ar fi o mărime (*Ibid.*, p. 103). Dar dacă el gîndeşte prin contact, e vorba de contactul unui singur punct sau al întregului?

<sup>2</sup> *De anima*, 412a ş. urm.

fiecare facultate dă, prin ea însăși, mărturie de prezența sufletului, s-ar putea spune că sînt tot atîtea „suflete” cîte facultăți. Unele ființe au toate sufletele, altele nu au decît pe cele elementare. De pildă plantele nu au decît sufletul nutritiv. În schimb ființele înzestrate cu raționament, adică posesoare ale unui suflet superior, le au pe toate cele inferioare, omul avînd atît pe cel nutritiv cît și pe cel senzitiv. Tocmai aceasta ne permite să facem o ierarhie între suflete. Căci există, scrie filozoful<sup>1</sup>, o rînduială a tipurilor de suflete, rînduială care e tocmai obiectul cercetărilor ce întreprinde.

Înainte de a urma firul cercetării lui Aristotel, este locul să punem în lumină aspectul general ce capătă de la început teoria sufletului în filozofia sa. Putem lăsa, deocamdată, de o parte chestiunea rolului activ al sufletului prin raport cu pasivitatea corpului. Asupra dualității formă-materie, filozoful va reveni cu noi precizări mai tîrziu. În schimb ierarhizarea sufletelor ne pare desăvîrșit caracterizatoare pentru atitudinea sa naturalistă. Căci naturalismul nu e o simplă doctrină: să inserezi ceva în ordinea naturii — lucru pe care, de altfel, Aristotel îl face din plin în ceea ce privește sufletul. Este și o atitudine, adică un fel descriptiv și clasificator de a privi un grup de fenomene.<sup>2</sup> Felul cum înțelege el să ierarhizeze sufletele nu mai lasă nici o îndoială asupra caracterului de „necesitate naturală” sub care ființează ele. Atitudinea naturalistă îndeamnă de la început la suprimarea oricărei autonomii, osîndind sufletele la o precisă localizare în clase.

Este, acum, o întrebare larg dezbătută de comentatori: dacă ierarhia aceasta trebuie înțeleasă ca una de suflete sau ca una de simple facultăți sufletești. Un comentator contemporan a apărut cu deosebită vigoare pe Aristotel de acuzarea că ar îngădui vieții sufletești să se îmbucătățească în suflete. E vorba de Marcel de Corte care, în opera amintită mai sus<sup>3</sup>, acuză pe Platon că ar divide sufletul în compartimente, în timp ce Aristotel ar încerca

<sup>1</sup> *Ibid.*, 415a.

<sup>2</sup> S-a putut concepe chiar un naturalism matematic, ca descriere și rînduire a unor grupe de „realități”. Opus descriptivului e deductivul. Kant, de pildă, nu face descrierea categoriilor, ci deducția transcendentă a lor.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 32.

să salveze atît unitatea cît și multiplicitatea sufletului. Aristotel, ni se spune ceva mai jos, respinge orice concepție aritmetică, prin însumarea facultăților ori sufletelor, fiind partizanul unității formale a vieții sufletești. Între părți nu există decît o deosebire logică, nu una reală. Altfel, spune comentatorul, filozoful nu ar mai fi putut susține „inviscerația” inteligibilului în sensibil. Același punct de vedere îl apără și Rodier<sup>1</sup>, ca și Gomperz sau Ross.

Autoritatea comentatorilor acestora atîrnă greu. Totuși cititorul lui Aristotel nu se poate împiedica să constate că, dacă sufletele nu au existență distinctă și localizare precisă, ele nu sînt mai puțin moduri de existență. Înțelegerea funcțională este străină filozofului antic, care preferă, fără putință de tăgadă, pe cea substanțială. Chiar cînd îl apără, interpreții săi se văd siliți a recunoaște aceasta. De pildă Marcel de Corte scrie despre facultatea intelectuală: voûç-ul e cu adevărat forma specifică, în el înrădăcinîndu-se, cel puțin pentru viața de aici, celelalte facultăți, asupra cărora el are primat ontologic.<sup>2</sup> Ce poate însemna acest primat ontologic, decît recunoașterea perspectivei substanțiale în care se așază Aristotel? Poate că sufletele nu sînt concepute, în doctrina sa, ca existențe deosebite, deși sufletul nutritiv există, la plante, independent de celelalte. Dar ele sînt privite ca trepte ale existenței. Chiar în cazul facultății intelectuale, Aristotel se închipuie în fața unui obiect natural. Același comentator amintește<sup>3</sup>: „în timp ce pentru filozofia modernă inteligența e o problemă, pentru cea antică era o realitate, căreia nu aveai decît să îi explici mecanismul”. E tot ce țineam a dovedi, în cazul lui Aristotel.

După ce stabilește, așadar, în chip naturalist firea felurită a sufletelor sau, dacă se preferă, a facultăților sufletești, filozoful poate porni la cercetarea fiecăreia în parte. În urmărirea facultății

<sup>1</sup> Trad. cit., vol. II, p. 529. La Hamelin (*op. cit.*, p. 375), sufletele sînt grade ale aceleiași ierarhii. În schimb W.D. Ross (*Aristote*, p. 188) arată că, deși se slujește și de expresia tradițională de „părți” ale sufletului, Aristotel preferă cuvîntul de facultăți. Gomperz (vol. III, p. 124) afirmă că sufletele substanțiale ale lui Platon, separate la propriu și legate de diferite părți ale corpului, sînt necunoscute lui Aristotel.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 25.

dianoetice, care ne interesează cu precădere, sînt de amintit caracterele sufletului nutritiv și proprietățile celui senzitiv. Sufletul nutritiv reprezintă facultatea în stare de a conserva calitativ ființa, așa cum este ea. Funcțiile sale sînt generarea și hrănirea. În ce privește fenomenul nutriției în sine, autorul făgăduiește să îl analizeze în tratate speciale. În lumea senzației, lucrurile vor lua, negreșit, altă înfățișare. În general, senzația e înțeleasă fie în act, fie în putere, așa cum va fi înțeleasă mai târziu știința, de pildă. Dar de pe acum e bine să se rețină deosebirea că, în timp ce știința cuprinde universalul, senzația e îngrădită în individual. Materialul de universalitate al științei zace, într-un anumit sens, în sufletul însuși.<sup>1</sup> „De aceea atîrnă de subiect, ca să se dăruiască atunci cînd vrea intelectului, dar nu atîrnă de el să și simtă“. Pentru exercițiul senzației e nevoie de sensibil, care poate fi sau propriu fiecărui simț în parte (de ex. culoarea pentru văz) sau un „sensibil comun“, precum mișcarea, repausul, numărul, figura, mărimea.<sup>2</sup> Iar dacă se caută o definiție mai cuprinzătoare pentru sensibilitate, se poate spune despre ea că e cea care primește formele sensibile, dar fără materie — așa cum primește ceara sigiliul fără să ia și fierul.<sup>3</sup> Dacă plantele nu simt, e tocmai fiindcă nu au un astfel de „principiu“ în stare să primească formele sensibile. De aceea ele pătinesc, fiind sortite să nu primească forma decît o dată cu materia.

În linii mari, prin urmare, senzația ar părea să aibă mai degrabă un rol pasiv, constituind și la Aristotel factorul acela de receptivitate descris de cele mai dese ori de filozofi. Rolul ei activ, despre care autorul ne amintește și care ar fi cu atît mai legitimat cu cît sufletul în întregul său este „act“, nu se bucură de o descriere explicită. Și tot așa de nelămurit pare, la început, și intelectul. Prin natura sa, ni se spune<sup>4</sup>, el nu poate fi decît în

<sup>1</sup> *De anima*, 417b.

<sup>2</sup> De aici vor ieși unele „categorii“. Despre simțul comun Marcel de Corte scrie că reprezintă o funcție activă de obiectivare a percepției (*op. cit.*, p. 162).

<sup>3</sup> *De anima*, 424a.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 429a.

putere. Impasibilitatea sa, însă, nu poate fi identificată cu cea a sensibilității; căci această din urmă facultate, după ce a perceput un fenomen puternic manifestat (un sunet tare, de pildă), nu mai e în stare să perceapă unul slab, pe cînd intelectul e cu atît mai bine înzestrat cu cît a fost deprins cu lucruri mai tari. Cea mai potrivită comparație este, în cazul intelectului, cea cu o tăbliță pe care nu stă scris cu desăvîrșire nimic. Intelectul ca atare ar părea dominat de o pasivitate desăvîrșită, corespunzătoare, deși nu identică celei a sensibilității.

Dar aici intră în joc teza cea mare a epistemologiei aristotelice, teză care era sortită unei destul de trainice cariere. Deosebirea dintre o ordine materială și una formală, dintre modul pasivității și cel al acțiunii — deosebire care părea cînd să despartă funcțional sufletul de corp, cînd să le pună pe amîndouă sub mecanismul aceleiași pasivități —, se regăsește acum din plin și limpede în sînul intelectului însuși, unde determină două zone precise. De o parte este zona virtualității de cunoaștere; de cealaltă — zona actualității ei. După obiectul său de a substanțializa — cel puțin în termeni dacă nu și în fond —, Aristotel va vorbi îndată nu numai despre două funcții intelectuale deosebite, ci de două intelecturi deosebite, unul virtual iar altul actualizator. Există un intelect, spune autorul<sup>1</sup>, cel virtual, care devine totul; un altul care înfăptuiește, actualizează totul. Intelectul pasiv este, ca materia, o zonă nedeterminată, unde numai o altă intervenție va aduce determinări. Nu orice suflet, ni se spusese puțin mai înainte, este „locul ideilor“, ci doar cel noetic; iar ideile nu sînt acolo în act, ci în putere. De unde reiese că există zone sufletești unde, fără să fie nimic în act, se găsește totuși un material nedeterminat, suficient de cuprinzător spre a putea deveni totul. Intelectul pasiv, cu cîmpurile sale noetice, așteaptă neconținut să fie trezit la viață. Va fi rolul intelectului activ să îl însuflețească. Așa cum lumina prefăce culorile virtuale în culori cu adevărat în act, intelectul activ aduce la înfăptuire puțința spiritului de a deveni în mod ideal toate lucrurile. Iar pentru că ceea ce activează posedă o demnitate superioară față de ceea ce îndură acțiunea, intelectul în act e de altă esență decît cel în putere.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, 430a.

Comentatorii doritori să păstreze cât mai mult din peripatetism au încercat și aici să arate că nu e vorba de o opoziție reală și substanțială în sînul vieții sufletești, ci doar de una „operativă”. Așa susține Marcel de Corte, apărînd ideea de unitate a intelectului în aristotelism. Intelectul posibil, scrie el<sup>1</sup>, e numele ce îl primește facultatea intelectuală atunci cînd se află în fața unui inteligibil în putere pe care e în măsură să îl „devină” în act; intelect agent e numele aceleiași facultăți cînd suprimă virtualitatea inteligibilului, spre a-l preface în act. Spre deosebire de interpretarea unui Averroes, care face din intelectul agent nu numai o existență deosebită de cea a intelectului posibil, dar una nepieritoare și unică pentru toate conștiințele cunoscătoare, comentatorul contemporan, care acuză<sup>2</sup> pe mai toți istoricii lui Aristotel, cu excepția lui Toma din Aquino, de un averroism inconștient, stăruie să arate că problema unității intelectului nu este substanțială, cum voia comentatorul arab, ci funcțională. Dar atunci, dacă un intelect nu se deosebește de altul, cum pot lucra ele unul asupra altuia? Acțiunea aceasta „de neconceput”<sup>3</sup> a intelectului asupra-și nu poate însemna decît că intelectul agent lucrează asupra inteligibilelor în putere, iar nicidecum asupra intelectului posibil, cum lasă să se creadă mai toți comentatorii. Cele două sînt de fapt una și aceeași realitate sufletească, în exercițiile ei diferite. Dar interpretarea aceasta nu ne pare îndreptățită decît într-un sens: dacă se respectă pînă la capăt analogia cu mecanismul materie-formă. Realitatea noetică e una, numai așa cum realitatea substanțială e una: prin actualizarea unei materii, prin determinarea cu o formă a unui cîmp pînă atunci nedeterminat. Intelectul actualizator și cel virtual sînt deci două lucruri deosebite, cel puțin în înțelesul în care materia și forma sînt deosebite, deși solidare una cu cealaltă.

Dacă intelectul actualizator este sau nu veșnic, așa cum pare a reieși uneori din afirmațiile lui Aristotel, e un lucru mai puțin vrednic de interes — în ciuda polemicii istorice la care avea să îndrume Averroes — decît sublinierea rolului însuși al acestui

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 2.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 45-46.



intelect. Cel mult dezbateră asupra nemuririi sale ar fi accentuat mai bine aplecarea filozofului către ipostazarea realităților sufletești, descrise de el în spiritul naturalist despre care era vorba. Dar rolul intelectualității active e de subliniat, în măsura în care ea singură transformă știința în putere, din sînul unei conștiințe individuale, în știință actuală, deținătoare de ființă. În individ, știința în putere e, cronologic, anterioară celei în act<sup>1</sup>; în mod absolut însă, lucrul nu mai poate fi susținut. Dimpotrivă, dacă obiectul e cel care precede, știința în act e cea care ar trebui socotită anterioară, întrucît ea este identică obiectului. Prin actualizare, se întîmplă procesul acela curios — pe care îl va dezvolta cu atîta stăruință Toma din Aquino mai târziu — de prefacere a sufletului în orice altceva. Sufletul este, într-un sens, toate lucrurile.<sup>2</sup> Căci, urmează filozoful, ele sînt sau niște sensibile, sau inteligibile, știința fiind identică inteligibilelor, senzația — sensibilelor. Dacă piatra însăși nu se află în suflet, se află în schimb forma ei. Pe calea aceasta formală, dar ontologic formală (căci forma pietrii e ceva în ordinea realității), epistemologia aristotelică recucerește ființa. Sufletul este, în mod virtual, o dată cu toată cealaltă lume existentă. Intelectul activ va ridica participația aceasta ideală la rangul unei deveniri efective. Prin intelect, ființa sufletului se îneacă în ființa totală, regăsind-o.<sup>3</sup>

Doctrina aristotelică a sufletelor, așa cum reiese din tratatul analizat, se întregește prin menționarea aspectului motrice al sufletului. Ceea ce îl pune în mișcare este aspirația către un anumit scop. Într-un sens, tot de un soi de intelect este vorba, dar de unul practic<sup>4</sup>, deosebit de cel teoretic, tocmai prin faptul că e însuflețit de un scop, cu alte cuvinte prin faptul că manifestă o înclinare pentru ceea ce e vrednic de dorit. Așadar, s-ar putea spune că spiritul se mișcă prin facultatea de a dori. Iar celor trei suflete înfățișate în analiza de mai sus, li s-ar putea adăuga un al patrulea, sufletul doritor.

<sup>1</sup> *De anima*, 431a; Rodier, trad. cit., vol. II, p. 466.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 431b.

<sup>3</sup> Negreșit, aceasta are loc în cazul intelectului omenesc. Intelectul divin, în schimb, nu se gîndește decît pe sine, căci el e tot ce se află mai desăvîrșit. „Cînd nu există materie“, spune filozoful, „lucrul gîndit și inteligența sînt identice.“

<sup>4</sup> *De anima*, 433a.

Astfel se încheie și echilibrează doctrina sufletelor, în *De anima*. Departe de a se fi limpezit, faptul vieții intelectuale a ridicat noi și grele nedumeriri. Înțelesul metafizic, de participare la ființă, pe care îl capătă conștiința cunoscătoare, o încarcă în aparență cu o anumită demnitate, dar îi răpește pe de altă parte orice autonomie și îngreunează peste măsură exercițiul ei. E nevoie de o intervenție oarecum străină vieții sufletești, o intervenție de esență divină poate<sup>1</sup>, spre a se ivi cea mai neînsemnată licărire de cunoaștere intelectuală. Însă a concentra toate greutateile în jurul tezei celor două tipuri de intelect — cum e de conceput așa ceva? Ce se câștigă dacă în loc de un intelect avem de lămurit două? Nu face aici Aristotel la fel ca Platon, pe care îl ironiza — pe nedrept de altfel —, că, spre a explica lucrurile reale, le dublează cu altele ideale? Căci oricât s-ar spune despre unul dintre tipuri că e în act și celălalt în putere, ele neinteresând deci decît în întovărășirea lor, rămîne un fapt că cel puțin intelectul actualizator poate viețui dincolo de rostul lor comun. Și apoi, intelectul actualizator e sau o simplă funcție de însuflețire, sau o repetare a celui virtual: căci un lucru în putere — explică unul dintre cei mai valoroși comentatori aristotelici<sup>2</sup> — nu poate fi actualizat decît de către ceea ce posedă dinainte formă; ca atare, dacă intelectul virtual se va identifica, în actul cunoașterii, cu forma obiectului inteligibil, el repetă ceea ce face intelectul activ, neîncetat identic cu formele. Ultimul e mai mult decît lumina care actualizează culorile: ar fi lumina în același timp colorantă. Iar greutateile nu se curmă aici. Rodier le relevă în același loc, semnalînd nehotărîrea lui Aristotel cu privire la unele puncte și întrebîndu-se: în definitiv inteligibilul face intelectul, ori intelectul face inteligibilul? Și încă ceva, adaugă el: dacă intelectul activ e însuși Dumnezeu, după cum se pare, în ce chip oare se întovărășește el substanței individuale, care nu e posibilă fără materie?

Chestiunea celor două tipuri de intelect a făcut obiectul a numeroase interpretări. Ultimul dintre interpreții pe care îi

<sup>1</sup> „Aristotel ar fi fost fără îndoială îndeajuns de dispus să admită identitatea intelectului actualizator cu gîndirea divină“ (Rodier, vol. II, p. 464).

<sup>2</sup> Rodier, vol. II, pp. 28 și 461.

folosim face cîteva precizări vrednice de amintit. În timp ce, pentru majoritatea interpreţilor, cele două tipuri de intelect corespund lui νοῦς παθητικός şi νοῦς ποιητικός, Marcel de Corte arată că νοῦς παθητικός nu e totuna cu intelectul posibil.<sup>1</sup> Aristotel de altfel — subliniază el ceva mai jos — nu foloseşte întotdeauna expresiile de intelect actualizator şi intelect virtual, ci adesea trebuie să fixăm înţelesul lor doar după text. La ce ar corespunde νοῦς παθητικός? La ansamblul de funcţiuni mergînd de la senzaţie pînă la facultăţile intelectuale şi trecînd prin memorie şi imaginaţie, toate implicînd asocierea cu organele corporale. De aceea, intelectul de care e vorba pierе o dată cu corpul. Dar, oricum ar sta lucrurile cu tipurile de intelect aristotelice şi cît de aproximativă ar fi denumirea lor în comentariile istoricilor, e un fapt asupra căruia interpretările se potrivesc toate, şi anume că intelectul virtual reprezintă momentul corespunzător materiei şi cel actualizator — momentul formal. Iar aceasta înseamnă că, după Aristotel, problema cunoaşterii nu are altă dezlegare decît cea a fiinţei, unde iarăşi materia şi forma dădeau cheia lucrurilor. Iată, dincolo de greutăţile doctrinei, spiritul ei. Sîntem deci în drept să spunem, împreună cu unii comentatori<sup>2</sup>, că dificultăţile νοῦς-ului aristotelic nu sînt inerente lui ci dezlegării generale, prin dualitatea formă-materie, propusă de aristotelism. Natura conştiinţei este solidară cu natura existenţei. Conştiinţa cunoscătoare este, ca atare, locul de întîlnire a două principii, preexistente cel puţin logic exerciţiului ei. Pentru a-i înţelege natura, nu te poţi ridica mai departe decît principiile acestea. Pentru a-i înţelege mecanismul, nu vei avea altceva de făcut decît să cobori de la ele.

## CUNOAŞTEREA ÎN ARISTOTELISM

Ajungem în chipul acesta la înţelegerea faptului cunoaşterii, potrivit cu presuposiţiunile doctrinei aristotelice. Natura conştiinţei cunoscătoare ne va lămuri, în măsura în care am reuşit să o

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 51, nota 2.

<sup>2</sup> Aicher, *op. cit.*, p. 17. În acelaşi loc se află şi un scurt istoric al interpretării celor două tipuri de intelect.

limpezim pe ea însăși, mecanismul cunoașterii. O filozofie care se caută atît de puțin dar se definește atît de mult, cum e cea peripatetică, nu ne poate aduce, în sectorul acesta, lucruri neașteptate. Precizările pe care le căpătăm însă vor descrie mai bine acel tip de realism, în urmărirea căruia, dacă nu avem prea multe de cîștigat de-a dreptul cu privire la temele conștiinței cunoscătoare, vom surprinde felul cum nu trebuie puse și dezlegate ele.

Existența avea, potrivit literei și spiritului aristotelismului, o constrîngere: era numai individuală. Cunoașterea are și ea una: poartă doar asupra universalului. La prima vedere, faptul ar fi de natură să facă imposibilă o filozofie a ființei: căci dacă prin cunoaștere nu se capătă decît universalul, cum mai poate fi regăsită ființa?<sup>1</sup> Dar tocmai aici se învederează folosul, pentru cunoaștere, al dualității formă-materie, iar folosul e atît de real încît ești ispitit să te întrebi dacă nu cumva Aristotel a ajuns la această dualitate prin problema cunoașterii iar nu prin cercetarea devenirii, a schimbării, cum socotesc unii comentatori.

Un cititor superficial al lui Aristotel ar putea afirma că efortul cunoașterii către general este excesiv, întrucît, dacă filozoful nu voia decît să regăsească ființa, care e individualizată, el se putea mulțumi cu sensibilitatea, care, după cum s-a văzut din *De anima*, dă tocmai cunoașterea individualului. Dar abia dacă mai e nevoie să precizăm că între individualitatea empirică, particularul acela accidental pe care îl dă senzației experiența, și individualitatea reală — fizică ori metafizică —, reprezentantul cel mai autorizat al ființei, stă deosebirea că prima nu e decît materia cunoașterii, pe cînd ultima, ca ființă însăși, e idealul ei. De aceea, ori de cîte ori are prilejul, Aristotel accentuează caracterul de universalitate pe care îl posedă cunoașterea intelectuală, cea noetică, astfel încît ea singură să poată îndruma spiritul de la caz particular la lege sau — fiindcă legea nu are aici caracterul obișnuit, funcțional — de la experiență la cauza formală, de la atribut la substanță. În această privință, mai bine decît oriunde se rostește filozoful în *Analiticele secunde*<sup>2</sup>, unde, comparînd cunoașterea

<sup>1</sup> Aicher, *op. cit.*, p. 11.

<sup>2</sup> Cap. 24.

particularului cu cea a universalului, arată că ultima este mai de preț, căci închide în ea temeiul pentru cea particulară; este neschimbătoare; stă mai aproape de primele principii; și e mai puțin mijlocită de altceva.

O asemenea tendință către universal, către „principiu“, nu este mai mult a lui Aristotel decît a marilor filozofi din Antichitate; el însuși arată, în capitolele istorice din lucrările sale, că înaintașii se străduiseră a se ridica pînă la cauze, necercetînd însă decît pe unele din ele, și în special cauza materială. La Platon, de pildă, urmărirea universalului ca atare era indiscutabilă. Am văzut ce exclusiv se îndreaptă conștiința cunoscătoare, în filozofia sa, numai către ceea ce e universal, privit ca veșnic și neschimbător. Și de aceea, comentatorii arată, poate pe bună dreptate, că Aristotel deține de la Platon convingerea că numai neschimbătorul poate fi obiect de cunoaștere. Nu ar fi fost de așteptat, atunci, să ia de la Platon și metoda de atingere a zonelor veșnice, anume reminiscența? Însă Aristotel respinge reminiscența și orice soi de idei înnăscute. E drept că, pentru a învăța, și el recunoaște că e nevoie să știi dinainte ceva.<sup>1</sup> Dar ceea ce deții nu sînt cunoștințele înseși pe care rîvnești să le capeti — altfel de ce le-ai mai căuta? —, ci principiile cele mai înalte, de nedovedit, dar mai cunoscute decît orice altceva, principii garantate de însăși existența rațiunii noastre.<sup>2</sup> Iar nici măcar aceste principii nu pot fi privite drept înnăscute, înnăscutul reprezentînd doar o cunoștință despre care nu ai cunoștință, lucru cu neputință de întîlnit.<sup>3</sup>

Cu prilejul acesta, al ideilor înnăscute, filozoful face o afirmație care ar putea fi semnificativă, dacă sistemul ar îngădui cu adevărat — ceea ce nu pare — ca ea să aibă oarecare însemnătate. Principiile supreme nu pot fi învățate, ni se spune, căci tocmai prin ele se învață totul. Așadar, conștiința cunoscătoare ar avea un rol cu adevărat activ în configurarea științifică a lumii. Ea,

<sup>1</sup> *Analitice secunde*, cap. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, cap. 19; Albert Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1929, pp. 128–129. Spiritul nu e o *tabula rasa* la Aristotel, ci deține facultatea de a cunoaște esențele, ce se traduce prin prezența în el a primelor inteligibile.

deținătoare a principiilor celor mai înalte, ar face din ele temelia lumii cunoscute. Prin ele devine totul cu puțință. Rațiunea e față de științe cum sînt acestea față de lucrurile particulare. Așa cum le cuprind și fac posibile științele pe cele din urmă, la fel face cu puțință rațiunea pe cele dintîi. Nu e o trăsătură îndestulătoare spre a face din aristotelism o filozofie a spiritului în locul uneia a naturii?

Dar aristotelismul singur se refuză misiunii acesteia. Nu întemeierea cunoștințelor, nu facerea lor cu puțință îl interesează<sup>1</sup>, ci, am arătat-o, regăsirea ființei. Tocmai de aceea conștiința cunoscătoare e îndreptată către universal, către neschimbător, către formă: aceasta din urmă reprezintă, în felul ei, un principiu al ființei însăși. Forma, s-a observat cu adîncime<sup>2</sup>, reprezintă la Aristotel deopotrivă un principiu al ființei și unul al cunoașterii. Ca principiu al ființei avea, alături de sine, un altul: materia; ca principiu al cunoașterii, forma este urmărită pentru ea însăși. Aceasta nu înseamnă că trebuie să se urmărească de preferință formele goale; matematicile, care fac doar aceasta, sînt nescotite de Aristotel, el mirîndu-se chiar<sup>3</sup> că alți filozofi le dau atîta însemnătate încît tind să facă din ele întreaga filozofie. Dar cercetarea concretului experienței este vrednică de întreprins tocmai pentru că în materia realului este în-format universalul. Dacă, după cum am văzut, universalul nu are existență decît în lucruri, este firesc ca ele să deștepte interesul constant al filozofului. Astfel se face că, deși încă o epistemologie a neschimbătorului și veșnicului, aristotelismul s-a putut apropia de concret.

Reabilitarea sensibilității și, o dată cu ea, sporirea interesului pentru natură în sensul obișnuit al cuvîntului, își au prețul lor în istoria filozofiei<sup>4</sup>, preț cu atît mai ridicat cu cît se știe că Platon se îndepărtase de natură, de tot ce e generat și corupti-

<sup>1</sup> Aristotel nu deosebește punctul de vedere *erkenntniskritisch* de cel *psychologisch-genetisch* (Siebeck, *op. cit.*, p. 77).

<sup>2</sup> Aicher, *op. cit.*, p. 21 și Schultze-Soelde, *op. cit.*, p. 13. *Eidos*-ul aristotelic face puntea între subiect și obiect.

<sup>3</sup> *Metafizica*, 992a.

<sup>4</sup> Cohen (*Kants Theorie der Erfahrung*, p. 16) e cel care subliniază întoarcerea meritorie a lui Aristotel către sensibilitate, de care Platon fusese îndepărtat din necesități etice, și, în primul rînd, prin Ideea de bine.

bil, cu o strășnicie pe care spiritul științific de mai târziu nu putea decît să o regrete. Dar interesul lui Aristotel pentru lumea sensibilă nu trebuie să amăgească: el căuta acolo pur și simplu speciile și genurile, al căror catalog urma să îi dea schema științelor naturii. Iar conceptele spețelor și genurilor erau cu mult altceva decît conceptele științifice: erau determinări în sine. Dacă se scoteau prin abstracțiune din sensibil, iar abstracțiunea reușea, era pentru că preexistau cunoașterii, care nu izbutea decît să le regăsească.<sup>1</sup> Cum subliniază același comentator, știința ce se atingea era deci una de concepte fixe, ridicată fiind la un plan unde imuabilitatea era de la sine înțeleasă. Se căpăta, în intenție cel puțin, ceea ce am numit mai sus estimea lucrurilor<sup>2</sup> — și era cu neputință să se năzuiască la mai mult sau la altceva. Tot ce se putea era să se coboare de la estime la cazul particular și să se subsumeze aceleia toate cazurile, după teoria silogismului, înfăptuindu-se astfel știința ideală de tip aristotelic, cea deductivă.

Este de prisos, dată fiind larga cunoaștere a lucrurilor acestora, să întîrziem asupra caracterului logicii lui Aristotel de a fi deductivă. Mai vrednic de interes e caracterul celălalt, contraparte a primului, de a fi o logică abstractivă. Acest caracter a prilejuit, într-un anumit sens, după Aristotel, o concepție clasică, aceea că lumea noțiunilor se atinge prin ridicare treptată, abstragătoare, din lumea sensibilă. Dar tocmai prin alăturarea spiritului științific de azi — cel de nivel comun — cu spiritul aristotelic, îl vom limpezi pe acesta din urmă. Căci dacă atît logica lui Aristotel cît și logica noastră elementară de azi sînt abstractive, ele nu o fac în același înțeles. A pus-o limpede în lumină Ernst Cassirer.<sup>3</sup> Logica aristotelică, spune el, este ima-

<sup>1</sup> J.H. v. Kirchmann, „Vorwort“ la trad. *Analitice secunde*, Leipzig, 1877, pp. VIII—IX, scrie: „*Nicht das Denken des Menschen bildet, durch Vergleichen und Trennen des Wahrgenommenen, die Begriffe der Gattungen und Arten... sondern diese Begriffe sind nach Aristoteles schon vor allem Denken des Menschen vorhanden und bilden das ewige und notwendige Wesen der zu ihnen gehörenden einzelnen Dinge*“.

<sup>2</sup> Cine nu e convins de folosul expresiei estime e rugat să încerce a aplica aici: ființă, fire, existență, esență etc.

<sup>3</sup> *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, Berlin, 1923, pp. 4 ș. urm.

ginea metafizicii aristotelice. Putem oare să adoptăm întru totul pe prima, de vreme ce o respingem pe cea de-a doua? Dacă admitem că formarea conceptelor are loc prin abstracțiune, atunci ele devin din ce în ce mai goale; însă de la un concept științific se cere tocmai să ne dea o determinare precisă. Și apoi, de ce însușirile comune să fie cele esențiale? În concepția lui Aristotel lucrul e cu puțință, căci forma are un înțeles ontologic; deci ajungi la formă ca la o cauză. Dar altfel? se întreabă comentatorul.

Observația e adâncă. Ea lămurește pe deplin de ce spiritul științific comun de azi este adesea nominalist, adică privește conceptele drept simple abstracțiuni calificate. Logica abstractivă nu poate duce decât la un realism al esențelor (nu îl favorizează uneori chiar Aristotel?) sau la nominalism. Realismul și nominalismul sînt, prin urmare, două înfundături ale unei aceleiași concepții epistemologice. Opoziția lor, în cuprinsul Evului Mediu, va fi un semn de superficialitate. Departe de a exprima două modalități reprezentative pentru teoria cunoașterii, opoziția realism-nominalism nu califică decât două aspecte finale pentru o simplă ordine, anume logica formală. De aceea a și fost atît de nerodnică epistemologia Evului Mediu: reprezenta un singur punct de vedere.

Lipsită fiind de întregirea ei metafizică, adoptarea necritică a logicii aristotelice se dovedește, așadar, nefericită. De altfel nici în concepția aristotelică succesul nu e desăvîrșit: de pildă nu se capătă conceptele tuturor științelor. Același comentator de mai sus arată<sup>1</sup> că, prin abstracționismul logicii sale, Aristotel capătă simple concepte ale speței, concepte valabile doar în științele naturii. Cele ale matematicii însă, care sînt construite iar nu abstrase din lucruri, scapă aristotelismului — ceea ce oricine va recunoaște drept adevărat.

Cît de sărace trebuiau să se simtă unele filozofii contemporane spre a se mulțumi cu logica aristotelică, și încă desprinsă de metafizica ei! Ca logică formală, e drept, chiar Kant putea aproba pe cea aristotelică — deși în veacul al XIX-lea s-a arătat îndeajuns că și pe plan formal ea trebuie depășită. Eroarea

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 15.



începea și începe, însă, în clipa cînd procesul de abstracțiune logică e ridicat la rangul de cunoaștere conceptuală; prin urmare cînd se face mai mult decît o logică abstractivă: o epistemologie abstractivă.

Într-un anumit sens, s-a putut spune că, singură, logica celor de azi e formală, logica lui Aristotel avînd acel complement metafizic ce o ridică deasupra oricărui formalism strict. Ea este, la filozoful antic, știința meșteșugului prin care se ridică spiritul la nivelul ființei. Nu trebuie să se înțeleagă, prin aceasta, că logica e știința unei cunoașteri identice ființei. Ba dacă trebuie să îl credem pe Hamelin<sup>1</sup>, logica ar constitui, la Aristotel, nu tocmai o regăsire a ființei, ci o ordine distinctă în fața ei; iar unitatea conceptului<sup>2</sup> doar seamănă cu cea a lucrului, genul jucînd rolul materiei iar diferența pe cel de formă. De aceea Hamelin va vorbi adesea despre o dualitate între cunoaștere și ființă, în filozofia aristotelică, dualitate pe care crede a o regăsi neîncetat.<sup>3</sup> Dar pe de o parte teza lui Hamelin nu este însușită de toți comentatorii: căci de ce nu ar atinge spiritul, prin cunoaștere, forma-principiu a ființei, de vreme ce această formă e împlîntată în materia obiectului de cunoaștere? Iar pe de altă parte, chiar admițîndu-se că prin cunoaștere nu se ajunge la nivelul adevărat al ființei, încă nu s-ar putea tăgădui că formalismul logic al lui Aristotel tot către „formalismul“ metafizic se îndreaptă. Astfel încît, dacă între cunoaștere și ființă stăruie la Aristotel o dualitate, e pentru că doctrina nu a putut, iar nu pentru că nu ar fi rîvnit să apropie mai mult.

Principalul este că, între formalismul logic — în măsura în care putem vorbi despre o logică formală la Aristotel — și formalismul metafizic nu este loc pentru o adevărată epistemologie, atît de învecinate sînt ele. Prin cunoaștere, peripatetismul se ridică la universal; dar universalul nu scapă de primejdia de a fi o simplă abstracțiune logică decît înfundîndu-se într-o entitate metafizică. Între ființă și abstracțiune nu mai e loc pentru altceva. Filozofia

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>3</sup> Gomperz (*op. cit.*, vol. III, p. 84) vede o contradicție statornică la Aristotel între cercetătorul naturii și cel al conceptelor: oscilația dintre individual și general.

lui Aristotel este una de „principii“, iar principiile au caracterul instrumental al logicului, cînd nu îl au pe cel substanțial al metafizicului. În cuprinsul acestor principii e zadarnic să cauți lumea cunoașterii, activitatea spiritului, dinamismul conștiinței cunoscătoare. Într-o asemenea doctrină, conștiința cunoscătoare nu poate fi activă, cu atît mai puțin spontană; și în orice caz are un orizont îngrădit. Silită să se ridice la formă ca la un principiu, ea nu are alte căi de urmat decît cele care duc într-acolo. Își atinge principiul? Atunci se odihnește în el ca în adevăr, în ființă. Nicăieri, spuneam, viața conștiinței nu are mai multe certitudini decît în aristotelism. De aceea nici nu este propriu-zis o viață, cu desfășurare și dramă; ci o întocmire statică, dominată de prezența obiectului, ce impune un exercițiu finit unei lumi în care adevărul a încetat să fie o temă, spre a fi un dat. Devenite moduri ale ființei, modurile cunoașterii se vor înțepeni în rigiditatea acesteia.

Și de astă dată, firește, comentatorii care luptă pentru o prelungire a spiritului aristotelic în cugetarea contemporană, încearcă să arate că numai printr-o înțelegere superficială i se tăgăduiește capacitatea de a se ridica pînă la viața spiritului. Același Marcel de Corte<sup>1</sup>, amintit mai sus, stăruie să arate că Aristotel are cu adevărat sentimentul unei vieți a gândirii. Filozoful, precizează în altă parte comentatorul său, a pus dinamismul, inerent vieții spiritului, mai puțin în intelectul posibil, unde se împlinește de fapt cunoașterea, decît în cel activ, al cărui rol este să desprindă imaginea de materialitatea ei.<sup>2</sup> Numai că același comentator e nevoit să precizeze de ce tip este viața gândirii la Aristotel; iar atunci cînd recunoaște că „viața gândirii e reflexul exact al omului gînditor<sup>3</sup>, exprimă tot ce trebuie pentru a ne autoriza să ne prevalăm de cercetarea sa cînd spunem că aristotelismul nu regăsește cu adevărat viața spiritului. Un dinamism ce nu e decît reflexul unui mecanism existențial nu poate fi cel pe care îl caută filozofia de-a lungul desfășurării ei.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 126.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 148.

Observația, plină de consecințe, la care am ajuns, își are o verificare de suprafață, ce poate fi în treacăt subliniată. Acolo unde lipsește o înțelegere a vieții spiritului, lipsește de obicei și epistemologia, întrucât cunoașterea e întâia dintre expresiile acelei vieți. Iar acesta e cazul aristotelismului. În cele mai multe și mai de seamă dintre comentariile asupra lui Aristotel, nu se întâlnește un capitol anume pentru aspectul epistemologic al doctrinei.<sup>1</sup> Despre acest aspect se vorbește în capitolul întins de logică sau în cel, aproape la fel de întins, al psihologiei; dar o analiză specială a faptului de cunoaștere, potrivit cu aristotelismul, e, dacă nu fără obiect, în orice caz fără câmp sigur limitat. Chiar atunci când se scriu pagini întregi despre epistemologia aristotelică, lucrul nu răspunde unei nevoi lăuntrice a sistemului, ci unui interes de cercetător din timpurile de azi. E ciudat că această lipsă — structurată tipului de filozofie unde se ivește — nu este de obicei pusă în lumină. De cele mai dese ori se laudă universalitatea cunoștințelor filozofului, întinderea sistemului peste câmpuri deosebit de vaste, enciclopedismul său. Din punct de vedere filozofic însă, enciclopedismul nu este prin el însuși un merit<sup>2</sup>, iar ceea ce lipsește universului aristotelic este, poate, cu mult mai semnificativ decât ceea ce se află în el. Enciclopedismul este, în definitiv, o virtualitate a oricărei filozofii viabile: oricare s-ar putea aplica peste tot și interesa de toate. În schimb, o filozofie care se dezinteresează de activitatea proprie spiritului, de ceea ce — în lipsă de termeni mai potriviți — numim dinamism al conștiinței cunoscătoare, pare sortită, oricât de vastă ar fi ea, să rămână la periferia filozofiei. Iar pînă la un punct așa ne va părea că se întâmplă cu aristotelismul.

<sup>1</sup> În Gomperz, Ross etc., Marcel De Corte însuși scrie: „Realismul aristotelic nu comportă o teorie a cunoașterii, ci doar una a realului“ (p. 144). „Aceasta“, adaugă el, „nu implică o negație a problemei criticii, căci numai cunoașterea cunoașterii e dovedită inseparabilă de cea a realului.“ Nu e tocmai aceasta negația problemei critice?

De asemenea, v. Richard Herbertz (*Das Wahrheitsproblem in der Griechischen Philosophie*, Berlin, 1913, p. 185): „Prin interesul lui Aristotel pentru *das Wirklichkeitsproblem*, teoria cunoașterii și *das Wahrheitsproblem* cad în umbră“.

<sup>2</sup> În alt loc, cu prilejul unui studiu asupra lui Leibniz, am făcut deosebirea, ce ni se pare necesară, între universalism și enciclopedism filozofic.

Dar există verificări și ceva mai substanțiale pentru împrejurarea că mecanismul cunoașterii sărăcește, la filozoful analizat, viața conștiinței, nelăsînd loc pentru o adevărată desfășurare activă a ei. Una din ele este problema categoriilor, așa cum se pune ea în cadrul doctrinei aristotelice. Se știe că ele nu sînt apriorice, cum vor fi la Kant; rostul lor nu e să facă posibilă cunoașterea; funcția lor nu e de a însufleți și înzestra conștiința. Ele sînt simple „categorisiri“ ale lucrurilor vorbite, așezarea fiecăruia în locul său determinat. Fiecare cuvînt rostit fără de legătură — scrie el în tratatul său intitulat tocmai *Despre categorii*<sup>1</sup> — reprezintă doar una din cele zece: substanța, cantitatea, calitatea, relația, unde, cînd, situația (de ex. culcat), posesia, acțiunea, pasivitatea. După ce criteriu le-a aflat și rînduit filozoful? Doar după unul descriptiv — dacă acesta este, în cazul de față, un criteriu. Iar enumerarea lor întîmplătoare e obiect de critică pentru aproape toți comentatorii lui Aristotel, de oriunde ar veni ei. Unii încearcă să vadă o categorie centrală, substanța, în jurul căreia s-ar grupa, în chip de determinări generale, celelalte categorii.<sup>2</sup> Alții nu admit sau nu surprind nici măcar atît, ci osîndesc, împreună cu Kant, Hegel sau Mill, alcătuirea la întîmplare a tablei categoriilor, după cum o raportează Gomperz<sup>3</sup>. Comentatorul din urmă încearcă să scuze pe filozof, sub cuvîntul că nu își propunea determinarea conceptelor fundamentale, ci doar cercetarea a cîte soiuri de predicăție există. Dar lipsa oricărei deducții, în stabilirea acestor tipuri de predicăție, nu e mai puțin vădită; după cum este, din simpla consultare a tablei lor, caracterul „jumătate logic, jumătate ontologic“.<sup>4</sup> Și nimic nu e mai aristotelic decît această din urmă îndoită trăsătură a categoriilor: în sens pozitiv, căci logica și ontologia acoperă toate nevoile doctrinei; în sens negativ, căci un asemenea caracter nesocotește funcția de cunoaștere a categoriilor.

Într-adevăr, categoria e un principiu logic — întregit la Aristotel cu o semnificație metafizică —, dar trebuie să fie și o modalitate principială a conștiinței cunoscătoare. Cînd vorbește

<sup>1</sup> Cap. 4.

<sup>2</sup> Albert Görland, *Aristoteles und die Mathematik*, Marburg, 1899, p. 207.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, vol. III, p. 43.

<sup>4</sup> Aicher, *op. cit.*, p. 36.

despre genurile supreme, în *Sophistes* de pildă, Platon o face mai puțin din nevoia de categorisire, cât din străduința de a da socoteală de felul cum e cu puțință activitatea conștiinței cunoscătoare, mulțumită amestecului și participării genurilor unele la altele. La Kant va fi și mai vădit că rostul de cunoaștere precumpănește la categorii, nu virtutea lor clasificatoare, iar funcția transcendentală pe care le-o găsește și analizează dă conștiinței cunoscătoare un prestigiu neașteptat. Prin categorii nu se rînduiesc, pur și simplu, cunoștințele, ci se întemeiază cu adevărat. Ele nu sînt etichete moarte, simboluri ale gînditului, ci elemente vii, moduri ale gîndirii. Ele sînt gîndirea însăși, în actul nu în semnul ei. Iar în ele, mai bine decît oriunde, se poate surprinde trăsătura cea mai apăsătoare a naturalismului aristotelic: trăsătura de a lucra cu devenitul în locul devenirii; înclinația spre gata constituit; solidificarea unei lumi, ce ar fi trebuit descrisă în procesele, nu în produsele ei.

Observația că Aristotel se îndeletnicește mai degrabă cu semnele decît cu actele gîndirii, observație scoasă din studiul categoriilor, lămurește înclinarea sa — altfel neprețuită, căci a dus la constituirea logicii clasice<sup>1</sup> — către studiul formelor, chiar independente de aspectul lor metafizic. Căci există o asemenea preocupare la filozof, deși ea nu reușește să elibereze logica de alte rosturi pînă la capăt și să o facă pe de-a întregul formală. Numai că, pe calea aceasta, filozoful se adîncea în arta de a dovedi, neizbutind să regăsească pe cea de a gîndi. O spunea un comentator<sup>2</sup> din veacul trecut: „Aristotel nu vorbește despre arta de a gîndi în sine, ci de expresia exterioară, de figurile gîndirii. Și dacă silogismul este expresia cea mai desăvîrșită a acestei exteriorități de gîndire, nu sînt categoriile semne de aceeași natură? Întreg *Organon*-ul stă sub o asemenea perspectivă, pe temeiul căreia se cercetează gînditul — nu gîndirea, semnul — nu cunoașterea. De aceea, cînd întîlnești, în *Analiticele secunde*, subtitlul „Tratat despre Cunoaștere“ — tratat unde se prețuiește doar metoda deductivă și unde raționamentul e singurul instru-

<sup>1</sup> Pentru constituirea logicii, Socrate și Platon oferiseră totuși întreg materialul, spun unii comentatori. ( V. Nae Ionescu, *Curs de Istoria logicii*.)

<sup>2</sup> Ad. Franck, *Esquisse d'une histoire de la logique*, cap. „Logica după Aristotel“.

ment de cunoaștere (alături de inducție, negreșit) —, bănuiești lesne despre ce fel de cunoaștere e vorba.

Că o cunoaștere vie nu este de întâlnit în cuprinsul aristotelismului se vede și printr-un alt exemplu, poate mai fericit decât cel al categoriilor: prin felul cum înțelege filozoful problema participării genurilor unele la altele, participare ce reprezintă, în definitiv, puțința de mișcare a gândirii însăși — sinteza. Am văzut că, la Platon, problema lua forma participării Ideilor între ele. Cum privește Aristotel soluția platonice? Nu numai că nu o privește defel, dar face tocmai din problema unității cunoștințelor un prilej de critică a platonismului. Într-adevăr, spune el, dacă admit, împreună cu Platon, existența în sine a Ideilor, de pildă a celor de animal și de biped, precum și participarea la aceste Idei, atunci cum se poate explica unitatea omului? Nu este omul o dată animal și o dată biped?<sup>1</sup> E de prisos să arătăm din nou cât de nefirească e această înțelegere a platonismului și cu ce ar putea fi înlocuită ea. Să vedem mai degrabă care e soluția aristotelică la această problemă, care, după cum arătam mai sus, e problema sintezei, tema lui „ceva nou“, puțința gândirii de a progresa, de a fi dinamică. Iar filozoful nu întârzie să ne dea, în *Metafizica*<sup>2</sup>, soluția sa. Pricina unității într-o definiție ce are o pluralitate de părți — ne spune el acolo — este unitatea de esență a obiectului. Și cine înfăptuiește această unificare? De pildă, ce face pe om să fie unul, iar nu animal și biped? Faptul că pe de o parte stă materia, pe de alta — forma; pe de o parte — ființa în putere, pe de alta — ființa în act; faptul că animalul și bipedul sînt efectiv unul și același lucru, ele neînsemnînd decât fața materială și cea formală a sa. Așa se înfăptuiește unificarea: prin actualizare. Căci în ultimă instanță nu există altă pricină de unitate, conchide filozoful, decât „motorul“ care săvîrșește trecerea de la putere la act.

Cercetarea noastră asupra aristotelismului ajunge, cu problema unității, la miezul ei. Este poate limpede acum, după exemplul acesta asupra căruia stăruim cu deosebire, că dinamismul conștiinței cunoscătoare nu își găsește, în aristotelism, un climat

<sup>1</sup> Rodier, *De anima*, vol. II, p. 177.

<sup>2</sup> 1045a și b.

potrivit. Spiritul nu unifică: primește unitatea obiectului. Prin urmare, nefiind în stare să facă sinteze, nu e în stare nici să înfăptuiască progrese. Mersul lui e umbra obiectului, activitatea lui e procesul iluzoriu ce reflectă jocul dintre materie și formă. Dinamismul conștiinței e înlocuit cu mecanismul materie-formă — astfel înțelege să dezlege peripatetismul problema cunoașterii și, mai mult încă, pe cea a vieții spiritului. Ce rămîne dintr-o astfel de viață atunci? Tot ce era dinamic, înăuntrul conștiinței cunoscătoare, este acum trecut în afară<sup>1</sup>; iar pentru că, în afară, unitatea esențială a obiectului nu se explică prin ea însăși, filozoful se vede silit să recurgă, dincolo de jocul materie-formă, la un motor care să facă posibil însuși acest joc. Și iată cum se prefac libertățile interioare în constrângeri exterioare, iar demonul cunoașterii devine demiurg al lumii, principiu motor. Pentru că a refuzat să însuflețească spiritul, Aristotel era silit să umple cu zei tot universul cunoașterii.

## ÎNCHEIERI

S-a făcut observația<sup>2</sup> că orice idee de evoluție — în sens modern, darwinian sau spencerian — e străină de spiritul aristotelic. Observația aceasta își are, firește, prețul ei, și poate alcătui încă o piesă în procesul deschis fizicii aristotelice. Dar, aminteam și ceva mai sus, se combate prea des fizica sa, trecîndu-se cu vederea peste neajunsurile celelalte ale filozofiei sale. Un moment Descartes, de înfrîngere a lui Aristotel, și-ar avea încă rostul, de astă dată pe planul filozofiei spiritului, iar nu cel al fizicii. În definitiv filozofia, desprinsă de fizică, așa cum e astăzi, și atentă la viața spiritului, are mai puțin a se interesa de lipsa oricărui evoluționism într-un sector al doctrinei aristotelice

<sup>1</sup> Aristotel e tipul dogmaticului, potrivit cu definiția lui Natorp (*Platos Ideenlehre*, ed. a 2-a, Leipzig, 1921, p. 381): „*Der Dogmatist nennt den Gegenstand gegeben, weil er ihm als Produkt aus endlichen, also erschöpfbaren Faktoren ansieht*“. Dimpotrivă „criticistul“ socoate tema de a construi obiectul din componentele sale ca nesfîrșită. A nu se uita că forma și materia sînt, după cum aminteam și mai sus, principii ultime la Aristotel.

<sup>2</sup> Gomperz, *op. cit.*, vol. III, p. 93.

decît lipsa corespunzătoare de dinamism în ordinea cunoaşterii şi a vieţii spiritului. Iar aici, criticul aristotelismului ar putea lovi din plin. E de prisos să se observe că sistemele de filozofie n-ar trebui criticate prin ceea ce *nu* aduc, ci prin ceea ce aduc ele. Dată fiind orientarea suferită de către filozofie prin Platon, orientare pe care desfăşurarea de mai târziu a confirmat-o, în sensurile ei mari, ceea ce lipseşte la Aristotel trebuie deopotrivă subliniat, pentru definirea spiritului general al culturii europene cu ceea ce figurează la el.

Despre lipsa de însufleţire a conştiinţei cunoscătoare mai dă mărturie un aspect negativ al doctrinei: absenţa oricărei crize eleate în planul filozofiei spiritului. Teama de moarte, teama de îngheţ, se pune tocmai în filozofiile unde spiritul e viu şi activ, aşa cum era platonismul. Pentru doctrina lui Aristotel însă, o asemenea primejdie era exclusă: spiritul se dovedea dintru început îngheţat în cadrul fiinţei. Nici nostalgia eleată, necum depăşirea ei, nu sînt o problemă pentru aristotelism. Filozoful aminteşte ades de Parmenide, în *Metafizica* şi *Fizica*, dar numai pentru a reduce la absurd teza eleată, şi aproape exclusiv în ordinea, larg înţeleasă, a fizicii.<sup>1</sup> Un prilej să se apropie de tema eleată a cunoaşterii îi stătea la îndemînă, totuşi, în analiza ce întreprindea asupra diferitelor tipuri de opoziţie logică. Aristotel enumera, deosebindu-le printre cele patru opoziţii, tipul contrarietăţii şi cel al contradicţiei. Cine îşi aminteşte că, în *Sophistes*, Platon lăsase de o parte contradicţia, sub cuvînt că el nu se îndeletniceşte cu o contrarietate absolută, şi încercase apropierea fiinţei de nefiinţă, şi în genere de sinteză, doar pe baza ideii de alteritate, s-ar aştepta ca Aristotel să folosească vederile sale pentru dezbateră ce ne interesează. Căci — arată Hamelin<sup>2</sup>, unul dintre cei mai pătrunzători exegeţi — teoria aristotelică a

<sup>1</sup> De altfel mobilismul nu e cunoscut de Aristotel decît pe plan fizic. Teza sa ar putea fi: „unde nu e greutate nu e mişcare“, iar fără mişcare nu există devenire (Görland, *Aristoteles und die Mathematik*, Marburg, 1899, p. 23). Aşadar, însăşi ideea devenirii se leagă de ceva material, de obiectul greu. E explicabil de ce mişcarea nu a fost socotită niciodată temă a matematicilor, de Aristotel, şi cît de greu îi era pe de altă parte să conceapă un dinamism al spiritului.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 151–152. De asemenea p. 131.



contradictoriului scapă pe autor de primejdia de a-l defini prin alteritate, și deci, cel puțin în chip negativ, face cu puțință sintetismul, legarea unui lucru cu altul care nu e contradictoriul său. Aristotel însă nu se lasă ademenit de asemenea probleme. De ce s-ar întreba el cum face spiritul sinteza, când în doctrina sa obiectul și-a luat sarcina să o facă? Și de ce s-ar tulbura de perspectivele imobilizatoare ale eleatismului, când spiritul stă de la început sub semnul nemișcării?<sup>1</sup>

Nemișcarea, gata-făcutul, gînditul, definesc în cele din urmă realismul aristotelic desfășurat mai sus, realism ce avea să alcătuiască modelul statornic al cîtorva de mai târziu. Într-un astfel de realism, faptul că se admite o exterioritate a realității — definiție uzuală a realismului — e secundar. Toată antichitatea era de acord în această privință, iar dacă s-ar vorbi de idealism platonice, nu în sensul acesta am putea-o face, întrucît, de un fel sau altul, un plan de exterioritate există în platonism.<sup>2</sup> În schimb, tipul de realism pe care îl inaugurează aristotelismul vrea mai mult decît afirmarea lumii exterioare: vrea o anumită solidificare a spiritului, ca urmare a felului cum e constituită lumea exterioară. Spiritul, privit ca parte „naturală” a acestei lumi; descris în produsele și nu în procesele sale de cunoaștere; fixat în estimile rigide pînă la care se ridică; înstrăinat de orice dramă a cunoașterii; sigur pe sine, încrezător în adevăruri, aproape automatizat — iată realismul pe care o filozofie a spiritului trebuie să îl ocolească.

De altfel, în fapt, acest realism a și fost — cu unele excepții, adesea de inspirație aristotelică — într-o largă măsură ocolit în

---

<sup>1</sup> După unii comentatori, sinteza, „ceva noul”, ar fi date, la Aristotel, de silogism. Aicher (*op. cit.*, pp. 68-69) scrie: „*Wie das durch Zusammenwirken von Form und Stoff entstandene Einzelding diesen beiden Faktoren gegenüber etwas Neues ist, so auch die im Schlußsatz ausgesprochene Erkenntnis; aber sie bleibt ein Erzeugnis der Prämissen und insofern ist sie potentiell schon zuvor in diesen enthalten*”. Așadar silogismul aduce și nu aduce noutatea. Hamelin, p. 240, crede că rațiunea ori cauza unui lucru, adică a atribuirii unui predicat subiectului, e ceea ce mijlocește atribuiția, e termenul mediu al silogismului. Prin urmare, termenul mediu ar face o sinteză. Numai că, dacă o face prin cauzare, recădem în ontologic.

<sup>2</sup> Pentru realismul antic, v., între alții, Brunschvicg, *Le Progrès...*, vol. I, p. 57.

desfășurarea gândirii europene. În filozofie, Aristotel acoperă multe capitole și totuși deține un loc de a doua mână. Iar faptul e cu tîlc: căci cultura europeană este, fără îndoială, de tip matematic, în timp ce aristotelismul, prin doctrina sa specială în ce privește faptul de cunoaștere, nu avea nici o înțelegere, atît pentru matematici cît pentru cunoașterea de tip matematic. Și tocmai tipul matematic de cunoaștere deschide calea<sup>1</sup> spre concepția pe care provizoriu am denumit-o cînd filozofie a spiritului, cînd doctrină a conștiinței cunoscătoare, culminînd în problema lui „cum e cu puțină ceva nou” în gîndire — cum e cu puțină gîndirea însăși. Într-adevăr, valoarea ontologică a matematicilor, precum și, ca urmare, însemnătatea lor epistemologică, îi păreau lui Aristotel scăzute. Științe ale formelor fără materie, ale abstracțiunilor fără sprijin din partea ființei, matematicile nu slujesc cunoașterii decît cel mult ca model formal. Conținutul lor nu reprezintă, după el, un progres pentru fizică, întrucît, cum am văzut, obiectul lor e imaterial; dar nu vor spori nici cunoștințele metafizice, pentru că operează asupra unei ordini nesubstanțiale. Ce poate fi, atunci, de așteptat de la ele? Aristotel le înlătură de la elaborarea lumii, se desprinde de spiritul lor dinamic și creator, iar rînduiala științifică pe care o instituie este — se știe — una după tipul științelor naturii, întocmită astfel încît, după constituirea ei, progresele să fie cu neputință. Viziunea științifică a lui Aristotel este una închisă.

Despre știința propriu-zisă faptul a fost semnalat adesea.<sup>2</sup> Fără Aristotel, spune un alt comentator, Gaston Milhaud, fizica

<sup>1</sup> Stăruim asupra observației că matematismul nu face decît să deschidă calea spre viața spiritului. Dogmatizat, devine el însuși o piedică, după cum vom vedea în capitolul asupra raționalismului modern.

<sup>2</sup> Comentînd indirect, dar cu multă pătrundere, pe filozoful nostru, Cohen scrie (*op. cit.*, p. 21) că fizica aristotelică și cea scolastică greșesc prin aceea că nu își pun de acord conceptele lor (mișcare, indivizibilitate etc.) cu matematicile; de aceea conceptele lor nu se puteau aplica lucrurilor, căci doar matematica o izbutește. Ideea de a face din matematici trecerea spiritului către concret, către experiență, lămurește nerodnicia lui Aristotel, și ne pare de preț. Pentru dezinteresul lui Aristotel față de matematici, din care prețuiește mai mult părțile fizice: optică, armonică, astronomie, v. Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923, p. 332, precum și Görland, *op. cit.*

matematică nu ar fi așteptat două mii de ani spre a se ivi<sup>1</sup>. Aceasta nu înseamnă, adaugă el, că avem dreptul să socotim concepția lui Aristotel greșită, ci doar că ea nu îngăduia aplicarea matematicilor la univers. Poate că într-o zi vom avea nevoie de alt limbaj decât de cel matematic, iar atunci concepția lui Aristotel ar putea căpăta îndreptățire. Nu cumva este, felul acesta al lui Milhaud de a privi lucrurile, vrednic de luat în seamă? Ba, mai mult decât în ceea ce privește știința propriu-zisă; în ceea ce privește spiritul ei, adică în materie de filozofie pur și simplu, am fi ispitiți — cu rezervele de mai jos — să spunem că Aristotel e alături de orientarea ei. Așa cum, pentru știință, fizica aristotelică reprezintă o posibilitate pe care cultura noastră să o valorifice într-o altă rînduială decât cea de azi, pentru filozofie substanțialismul lui Aristotel ar cîștiga să fie privit drept puțința de a se face altceva decât s-a făcut pînă acum, de a orienta către alte zări decât cele spre care s-a orientat filozofia europeană pînă astăzi.

Dar nu e sigur că nu s-ar acorda prea mult aristotelismului, în felul acesta. El e un caz de excepție, fără a fi, poate, o filozofie de excepție. Și apoi, oricît ar fi de excentrică doctrina aceasta față de matematismul culturii europene, ea trebuie integrată, într-un fel, în cultura noastră. Elogiul de a sta ca o permanentă rezervă, pentru depășirile viitoare, este, în definitiv, o condamnare grea. Cumpănind mai bine, vom spune că aristotelismul nu merită nici elogiul de a fi o soluție pentru alt tip de cultură, căci anii de aristotelism ai Scolasticii au dovedit că doctrina aceasta e o înfundătură, nu o perspectivă în sînul căreia faptul de cultură să propășească; dar nu merită nici osînda de a nu participa la destinul culturii în care s-a ivit, căci o participație efectivă a avut loc totuși. De altfel, nu ar fi nehibzuit să se pretindă că filozoful care a creat știința logicii nu participă la viața culturii sale? Problemele cunoașterii și, mai mult decât ele, cele ale vieții spiritului, probleme ce se pun și precumpănesc în această cultură, nu sunt, e drept, cele ale lui Aristotel. Dar se putea ajunge la ele fără logica lui Aristotel? Precizarea de planuri nu putea decât sluji temelor cunoașterii; care, chiar dacă se pun înainte de Aristotel, în platonism de pildă, se vor pune cu alt relief și alte perspective după el.

---

<sup>1</sup> *Leçons sur les origines de la science grecque*, Alcan, 1893, p. 180.

Ne rămîne, atunci, să încercăm integrarea aristotelismului în ordinea de lucruri din care un Milhaud încerca, sugestiv, să îl scoată. Și integrarea doctrinei este limpede cu puțință. Aristotelismul reprezintă, în filozofia europeană, un tip de filozofie începătoare.<sup>1</sup> Filozofie a cauzelor, de cercetare a principiilor, filozofie a lui *quid*, a lui ce este, a estimilor, ea poartă pecetea, întru nimic scoborîtoare, a elementarului. E ceva elementar în studiul cauzelor, studiu reprezentînd un răspuns la cea dintîi dintre întrebările cugetului. Filozofia nu rămîne obișnuit aici, și de fapt nici Aristotel nu a rămas. Dar a întîrziat atît de mult în jurul acestor probleme, încît doctrina sa a căpătat un anumit sigiliu — pornire spre definiție, îndemn clasificator, primat al descriptivului, naturalism de fond și atitudine — ce autorizează denumirea sa drept filozof al începutului. Pentru că o filozofie de începuturi — prototipul acestei filozofii — a putut ea stăpîni veacuri de-a rîndul spiritele. Aceasta nu înseamnă, iarăși, că doctrina era ușor de înțeles ori sumară. Cine îl cunoaște pe Aristotel știe cîte greutăți întîmpină și cîte întinderi are de străbătut.<sup>2</sup> Dar filozoful e greoi, fără să fie întotdeauna adînc, și e întins, enciclopedic chiar, cum am văzut, fără să fie întotdeauna cu adevărat cuprinzător. Destinul unei filozofii ca aceasta e să fie învățată în clase, să dea siguranță cugetelor, să servească „adevăruri” științelor — și totuși să nu rodească. Așa a fost aristotelismul.

Nu drept judecată de valoare sînt spuse cele de mai sus. Filozofia lui Aristotel aparține, dacă nu chiar inaugurează, un anumit tip. L-am putea respinge ori accepta: deocamdată am urmărit

---

<sup>1</sup> Recunoaștem că, în felul cum înțelegem aici peripatetismul, lăsăm în umbră una din problemele care îl apropie cu adevărat de timpul nostru, cum arăta J. Chevalier de-a lungul întregii lucrări citate: problema individului. Dar e poate în natura unei filozofii a spiritului să nu stăruie asupra ei. Filozofia care pleacă de la subiect își pune problemele obiectivității și ale universalității. Singure cele care pleacă de la obiect, cum e cazul lui Aristotel, fac din individ o problemă. O remarcabilă analiză, cercetată prea tîrziu de noi, întreprinde D. Badareu în *L'Individuel chez Aristote*, Boivin, fără dată, unde se reliefează interesul și greutățile aristotelice ale întemeierii individualității.

<sup>2</sup> Greutățile izvorăsc, poate, și din alterarea textului. Abia trei veacuri după moartea lui Aristotel i se publică operele, în forma pe care o avem și azi (v. Brunet et Mieli, *Histoire des sciences*, Payot, 1935, p. 226).

să îl cuprindem. De aceea, iarăși, nu prețuitor ori disprețuitor vom spune că doctrina aristotelică poate fi socotită ca aparținînd unei vîrste anumite. Platonismul și aristotelismul sînt de vîrste diferite; așa se face că trecerea de la unul la celălalt e atît de grea. Să vorbim de maturitatea primei filozofii față de cea de-a doua? Din punctul de vedere în care ne-am așezat, lucrul ar fi cu puțință.<sup>1</sup> Dar o vîrstă poate fi privită și ca o lume închisă, ca o structură neatîrnată. Numai în acest din urmă înțeles, poate, este chibzuit să spunem că vîrsta aristotelismului reprezintă, în cultura europeană, una ce nu ar trebui rețrăită.

În fapt, spiritul aristotelic supraviețuiește și astăzi, iar prin unele din doctrinele succesoare, prin tomism de pildă, s-au putut deschide, după cum vom vedea, cîteva perspective interesante, deși încă îngrijorător de dogmatice. Dar, pe măsură ce filozofia s-a precizat și se precizează ca o luare de conștiință de sine a spiritului, tot ce este de inspirație aristotelică pare a se așeza alături sau la periferia curentului istoric. În peripatetism nu există — aceasta se poate rosti cu hotărîre — o luare de conștiință de sine. Nu numai că spiritul cunoscător nu se regăsește nicăieri, dar viața însăși a spiritului stă sub aceeași condamnare. Mai bine decît oriunde s-ar putea aplica aristotelismului gîndul lui Husserl despre o pierdere a spiritului în lume.

Cîteodată, în fața aristotelismului inconștient din fiecare cuget filozofic, te întrebi dacă spiritul s-a regăsit cu adevărat.

---

<sup>1</sup> Așezat într-un punct de vedere asemănător cu cel de aici, Albert Görland spunea (*op. cit.* p. 10): „*So hat man also Aristoteles den grossen Methodiker genannt; von Platon kommend, vermögen wir in ihm nur den systematischen Techniker zu erkennen*“. Căci Platon se ridicase cu adevărat pînă la cunoaștere. V. și Milhaud (*Les Philosophes géomètres*, pp. 358–359), care afirmă că Aristotel, refuzînd instinctiv să vadă în matematician altceva decît pe aritmetician și în număr altceva decît unități juxtapuse, era purtat departe de gîndirea platonică.

### III

## AUGUSTINISMUL, MOD CREȘTIN AL FILOZOFIEI

Aproape toate cugetele filozofice au groază de mister; și toate sfârșesc prin a se folosi de el. Și-l însușesc într-o atît de largă măsură încît, atunci cînd vor în chip limpede să ocolească un anumit mister, nu o pot face decît cu primejdia de a da peste mai multe. Așa se întîmpla cu Aristotel; la fel se întîmplă mai peste tot de-a lungul istoriei filozofiei. Teologia singură acceptă misterul, și poate tocmai de aceea face economie de el. Un spirit răutăcios față de filozofie ar putea spune că deosebirea dintre ea și teologie este că prima operează cu mai multe mistere, în timp ce ultima nu lucrează decît cu unul singur.

Aristotel refuza conștiinței viața: ca urmare, el era silit să însușească toată lumea dimprejur. Materie și formă, *estimi* și suflete, trepte de realitate și tipuri de intelect, toate alcătuiau o varietate care te putea face să te gîndești la un politeism al cunoașterii. În cuprinsul acestei varietăți domina, e drept, intelectul activ, el pîrînd să absoarbă viața celorlalți factori și să reprezinte, pînă la urmă, singurul principiu de actualizare. Dar epistemologia lui Aristotel nu devine prin aceasta monoteistă — dacă se poate vorbi astfel. Intelectul activ era instrumentul de regăsire a ființei, nu însă ființa însăși. Iar aceasta rămînea să domine și să magnetizeze mai departe conștiința, opunînd ultimei lumea gata făcută a *estimilor* fără de număr. Dacă ni s-ar interzice să ne gîndim la un politeism al cunoașterii, ne putem oricînd gîndi la un animism al ei. Ce bogăție de viață trebuia să atribuie Aristotel naturii, din clipa cînd refuza conștiinței dreptul acesta — e adevărat, misterios — de a fi vie!

Dinamismul conștiinței nu se va mai întîlni de altfel prea curînd, sub o formă autentic filozofică și nu una teologizată, în

desfășurarea istoriei cugetării. Schimbarea de perspectivă adusă de Aristotel, cu stăruitorul său primat al ontologicului, va fi numai aparent refuzată în numele unei întoarceri la tradiția platonice. De fapt, metafizicul era sortit să se înstăpânească din ce în ce, pînă își va găsi expresia dar și corectivul de subiectivitate în creștinism. Calea va fi de la politeismul naturalist al lui Aristotel la un monoteism păgîn de cunoaștere, pentru ca abia cu Augustin să se atingă soluția creștină a problemei — singura întemeiere filozofică autentic creștină, va spune un istoric. În orice caz, orientarea e de la mistere către mister. De la natură către Unul.

Într-adevăr, cu Platon și Aristotel nu se acoperă decît două din ipotezele gîndirii antice, sau, mai potrivit, ale gîndirii păgîne. Cu Plotin ni se înfățișează o a treia, care, dacă nu pare chiar o sinteză față de teza platonice și antiteza aristotelică, include totuși elemente din amîndouă doctrinele anterioare și seamănă deosebit de mult cu o încheiere de ciclu. După un istoric cu reală putere de sinteză<sup>1</sup>, gîndirea păgînă s-ar desfășura pe trei planuri: cel al spiritului, al naturii și al supranaturii. Socrate, și bineînțeles Platon, ar reprezenta întîiul moment; Aristotel — pe cel de-al doilea; Plotin — pe al treilea. Însă dacă o asemenea caracterizare se dovedește — cum ne și pare — îndreptățită, atunci momentul Plotin nu este numai unul de neoplatonism: este și unul de prelungire și încoronare a spiritului aristotelic. Supranatura e încă un fel de natură. Faptul că platonismul lui Plotin este parțial, îl va dovedi, pe deasupra, împrejurarea că problema conștiinței nu se mai pune în adevărații ei termeni, o dată cu acest al treilea moment. Problema ei — spune în același loc Brunschvicg — nu se repune direct decît în clipa cînd omenirea cunoaște un nou Socrate, care se numește Montaigne, și un Platon, care se numește Descartes. Ceea ce ar fi exact, dacă nu ar fi apărut, cum vom vedea, Augustin.

Platonician ca material de gîndire, dar mai degrabă aristotelician ca spirit, Plotin aduce mult peste aceste izvoare, pornind totuși în chip statornic de la ele. Aproape fiecare din cele cincizeci și patru de tratate ale *Eneadelor* are ca punct de

<sup>1</sup> Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, vol. I, p. 100.

plecare un text din Platon sau din Aristotel. Explicația care s-a dat cu privire la faptul acesta este că așa se proceda în învățămîntul oral, iar faptul pare atunci cît se poate de firesc, de vreme ce *Eneadele* ies din prelegerile de școală sau ținute față de prietenii. Reiese de aici că s-ar putea găsi numeroase influențe efective, ale unei doctrine sau alteia, influențe care însă lasă loc desfășurării originale a doctrinei. Plotin, scrie Bréhier<sup>1</sup>, se leagă de filozofia greacă dar își pune probleme care nu se iviseră în ea: probleme de natură religioasă, deși încă nu creștină. Știința devine, pentru el, o reculegere lăuntrică.<sup>2</sup> Într-un sens, caracterul speculativ al științei și cunoașterii se va șterge, înlocuit fiind cu unul practic, de natură contemplativă.

Aspirația mistică, stăpînitore peste plotinism, transfigurează întreaga doctrină, scaldînd-o în lumina Unului. Impresia cea mai izbitoare pe care o capeți, apropiîndu-te de Plotin, este că lucrurile nu mai au granițe hotărîte. Întreaga psihologie a lui Plotin, arată comentatorul său<sup>3</sup>, stă sub principiul că „nu există un punct unde să se statornicească granițe, astfel încît să se poată spune: pînă aici sînt eu“. Viața spirituală este, atunci, un exercițiu de interioritate. Totul se interiorizează, în plotinism, totul devine subiectiv. Unul lui Plotin, mai spune același comentator<sup>4</sup>, nu e obiect, e subiect pur, absolut. Dacă la Aristotel realitatea se alcătuiă dintr-o ierarhie de științe naturale, în sînul cărora pînă și spiritul era existență naturală, elanul mistic al lui Plotin izbutește o fuziune a tuturor elementelor, o desăvîrșită întrepătrundere a lucrurilor. Nu mai există factori de acțiune și factori de pasivitate, nici finite, nici exterioritate. Între toate ale lumii s-a înfăptuit ceea ce se spune că înfăptuiește plotinismul între simple suflete: „o unitate care să nu fie confuzie și o distincție care să nu fie îmbucătățire“<sup>5</sup>.

Cîteodată iese la iveală, în doctrina de față, un anumit cosmologism, mai ales limpede în ce privește teoria sufletului. S-ar

<sup>1</sup> *La Philosophie de Plotin*, Boivin, 1928, p. 8; *Les Enneades*, text și traducere de É. Bréhier, „Introduction“, Les Belles Lettres, 1924, p. XXIX.

<sup>2</sup> Bréhier, *op. cit.*, p. 34.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 69 și 183.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>5</sup> *Les Enneades*, ed. cit., vol. III, „Notice“, p. 17.



părea că nu se pot determina însușirile și facultățile unui suflet decît stabilindu-se pe ce treaptă a lumii se află el — adică aproape la fel ca în aristotelism. Pe deasupra, chestiunea nemuririi sufletului, ni se spune<sup>1</sup>, rămîne, la Plotin, ca și la Platon ori la stoici, o chestiune fizică și cosmologică, deopotrivă cu una privind soarta omului; doar creștinismul, concepînd un suflet independent de orice funcție cosmologică, a putut rupe solidaritatea dintre destinul moral și problema veșniciei lumii. Totuși, subiectivismul amintit mai sus face ca orice îndrumare către cosmologic să fie orientată în chip special. Cu un termen, poate nu tocmai potrivit, această orientare a fost numită idealism. Iar Bréhier<sup>2</sup> a putut scrie: „Caracterul original al idealismului acestuia e că privește nu obiectul, ca idealismul elenic, ci subiectul. Nu substituie obiectelor sensibile obiecte cogitabile, ca Platon și Aristotel. Ceea ce pune Plotin sub lucruri sînt subiecte active, activități spirituale“.

Dacă nu trebuie acceptat cosmologismul lui Plotin drept expresia cea mai credincioasă a doctrinei sale, nu trebuie nici să se creadă că „subiectele active“ și „activitățile spirituale“, despre care ni se vorbește în citatul de mai sus, califică pe de-a-ntregul neoplatonismul. Restrîngîndu-ne observațiile la sectorul activității cunoscătoare a spiritului, putem afirma că doctrina lui Plotin e departe de a pune în lumină și accentua activitatea conștiinței, dinamismul gîndirii. Cunoașterea este mai degrabă, pentru el<sup>3</sup>, un soi de viziune, iar aceasta trebuie să fie viziune a ceva, altfel e zadarnică. Deci, adaugă el, e nevoie de mai mult decît de un lucru spre a exista viziune. Iar în altă parte, obiectul de gîndire e privit ca fiind anterior acesteia.<sup>4</sup>

Totuși, aici chiar, putem sublinia o afirmație interesantă, din punctul de vedere în care ne așezăm; afirmația anume că inteligența și ființa sînt de fapt identice, și că inteligența noastră e cea care îmbucătățește realitatea. Apoi mai trebuie subliniat ceva: situația specială pe care o are printre ipostazele plotinice

<sup>1</sup> *Les Enneades*, vol.III, „Notice“, p. 187.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 181.

<sup>3</sup> A V-a Eneadă, tratatul III, „Despre ipostazele ce se cunosc și despre principiul de dincolo de ființă“, cap. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, tratatul IX, cap. 7 și 8.

(Unul, Inteligența și Sufletul) ipostaza mijlocie. Inteligența este prin excelență cea care se cunoaște pe sine. Sufletul e sub, Unul e deasupra cunoașterii de sine.<sup>1</sup> S-a putut spune, pînă la un punct, că Unul și Inteligența corespund primelor două ipoteze din dialogul *Parmenides*: dacă Unul e Unu, și dacă Unul este (în acest din urmă caz el beneficiind de o anumită multiplicitate). Tocmai de aceea, pentru că implică o anumită multiplicitate, se poate cugeta inteligența pe sine. Căci — și aceasta era lucrul ce merita să fie subliniat — obiectul cunoașterii, spune Plotin<sup>2</sup>, trebuie să fie multiplu iar nu absolut unul; ceea ce e cu desăvîrșire unul nu conține nimic asupra căruia să se acționeze, și astfel va rămîne în repaus, în singurătatea sa absolută. În schimb o ființă care cugetă, încheie filozoful, trebuie să prindă întîi un lucru și apoi altul, iar ceea ce e gândit trebuie să prezinte varietate.

În felul acesta s-ar putea dovedi că se pune și în plotinism problema sintezei ca temă fundamentală a vieții cugetului. Viața aceasta, însă, nu e cu puțință decît pe un anumit plan. „Unul“ nu are conștiință de sine — adică nu se gîndește pe sine — căci dacă ar avea, el ar fi multiplicitate.<sup>3</sup> Ceea ce face pe comentator să rezume: orice conștiință e în chip necesar a unei multiplicități.<sup>4</sup> Iar ca sinteză a unei multiplicități, conștiința plotiniană se definește drept o conștiință autentic filozofică.

Numai că pentru Plotin nu problemele filozofiei însăși stau în centrul interesului. Preocuparea sa e regăsirea subiectului pur: Unul. Nici subiectul „risipit într-o lume de obiecte“, Sufletul, nici subiectul „separat în chip ideal de obiect“, Inteligența<sup>5</sup>, nu reprezintă ipostaze care să îl preocupe în ele însele. Ceea ce am calificat drept monoteism de cunoaștere la Plotin ține, de fapt, de un monoteism mai vast și mai substanțial. Este vorba de un adevărat primat al metafizicului, primat în numele căruia Unul, pe care izbutea să îl ocolească Platon, este acum

<sup>1</sup> *Ibid.*, tratatul III, „Despre ipostazele ce se cunosc...“; „Notice“, pp. 39 ș. urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, cap. 13.

<sup>4</sup> Bréhier, *op. cit.*, „Notice“, p. 43.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 182.

urmărit cu dinadinsul de Plotin, într-o aspirație care va părea să se definitiveze prin filozofia creștină.

## MISTER ȘI SUBIECT

Și cu toate acestea, nu orice filozofie creștină imobilizează spiritul în contemplarea „ființei celei adevărate”. Există un tip de filozofie creștină unde spiritul se bucură de libertățile după care năzuiește, chiar dacă se lasă dominat, în cele din urmă, de constrîngerile absolutului pe care îl atinge. Este tipul augustinian de filozofie creștină, tip în care R. Eucker vedea — poate nu fără dreptate — singura filozofie apărută pe teren cu adevărat creștin.<sup>1</sup> Dacă Platon, Aristotel și Plotin reprezentau succesiv o filozofie a spiritului, a naturalului și a supranaturalului, cu Augustin ciclul se redeschide în chip neașteptat, constituindu-se o filozofie a supranaturalului care să fie în același timp una a spiritului: o doctrină a lui Dumnezeu potrivită în același timp măsurii omului. E cu atît mai interesantă de urmărit desfășurarea cugetării lui Augustin, cu cît acesta izbutește, sau măcar schițează, o filozofie a spiritului împlîntată în absolut. Într-adevăr, pentru a putea reînsufleți spiritul, Platon era silit să relativizeze doctrina parmenidiană, adică să înfrîngă orice absolut. Augustin în schimb nu ocolește absolutul, ba îl acceptă cu hotărîre. Iar în loc să paralizeze astfel spiritul, cum te-ai aștepta, îl face viu, deschizînd pentru gîndirea creștină o perspectivă de nebănuit interes filozofic. Dacă nici Augustin nu a izbutit să dea o filozofie creștină încheată, deși a fost mai aproape de ea decît oricare altul, cugetarea sa rămîne cea dintîi care e în stare să sugereze ce ar putea aduce, astăzi încă, modul creștin de a filozofa. Ca pe toate planurile, creștinismul ar putea fi într-un cuvînt și în filozofie doctrina care să implice spiritualul fără a desfigura temporalul; așa cum omul s-a putut îndumnezei prin creștinism fără a-și părăsi, ba reliefîndu-și încă mai bine, omenia sa.

Ceea ce un Platon nu îndrăznise nici măcar a concepe — întovărășirea absolutului cu relativul —, Augustin reușește să sugereze, pur și simplu printr-o dispoziție fericită a gîndirii sale,

<sup>1</sup> *Dictionnaire de théologie catholique*, „Saint Augustin”, col. 2318, ed. a 3-a, Paris, 1923.

dispoziție care e totodată una dintre cele mai de preț trăsături creștine: pornirea către interiorizare. Absolutul e interiorizat, e subiectivizat prin creștinism, și așa se întâmplă cu el și în augustinism. În locul unei pluralități de mistere, care să îi fie exterioare, conștiința augustiniană încorporează „misterul” și izbutește să lumineze dinăuntru ceea ce nu se oferea în afară. Nicăieri conștiința subiectivă nu unește mai multă perplexitate cu mai multă putere de iradiere ca în augustinism.

Nedumerirea, neștiința, perplexitatea, sînt stări pe care istoricul le întâlnește, cu titlul de stări privilegiate, la Socrate însuși. De asemenea Platon, reluînd aici temele înaintașului său, făcea din ele condiția prealabilă a oricărei cunoașteri bine întemeiate. În socratism și platonism însă, asemenea stări aveau un caracter metodic, prefigurînd, într-un fel, îndoiala metodică de mai târziu, în ce avea ea deliberat, a lui Descartes. La Augustin, în schimb, totul e viu și dramatizat. Perplexitatea nu este doar metodică, iar autorul nu și-o însușește de bună voie. El o trăiește cu o intensitate care nu mai ține, poate, de filozofie în genere, ci de un excepțional temperament filozofic. De aceea, dacă augustinismul este un tip de filozofie, sau măcar făgăduiala unui tip, a celui creștin, Augustin este, în patetismul său neegalat, un caz individual. Faptul că o asemenea fire a putut gândi tipic, imprimă un contur de neșters structurii aceleia.

Îndoiala care stăpînește cu atîta plinătate pe Augustin, și care va fi cel mai bun auxiliar al pornirii sale de interiorizare, nu privește cîmpuri anumite de fenomene: cade asupra tuturor și indică de oriunde refugiul înspre spirit. Nimeni nu e încercat de simțămîntul neștiinței, al uimirii, al misterului, cu tăria lui Augustin. Nu simple obiecte ale lumii exterioare, nu însăși lumea exterioară, în întregimea ei, e obiect de perplexitate pentru filozoful creștin, dar chiar și anumite simțuri lăuntrice, de netăgăduit pentru nimeni, îl umplu de uimire și nedumerire. Mare e puterea memoriei! exclamă el de pildă într-un rînd.<sup>1</sup> „*Nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas.*” Așadar simplul fapt al memoriei i se pare „înspăimîntător”, umplîndu-l de admirație. Iar oamenii — spune el — se duc

<sup>1</sup> *Confessiones*, Cartea 10, cap. XVII.

să se minuneze în fața piscurilor munților, a valurilor uriașe ale mărilor, ori de albiile largi ale fluviilor, de ocean și de rotația stelelor, uitînd de ei înșiși și nemînîndu-se de faptul că, atunci cînd rostesc toate acestea, eu nu am realitățile înseși sub ochi și nici nu aș putea să le descriu dacă munții și valurile, rîurile și stelele pe care le-am văzut, precum și oceanul, despre care mi s-a istorisit, nu mi-ar fi perceptibile înăuntrul memoriei mele, în proporții atît de mari de parcă le-aș vedea în afară.<sup>1</sup> Iată miracolul memoriei, faptul care o face *nescio quid horrendum*. Pe deasupra, cum se face că unele realități, cele sensibile, se înscriu în spiritul nostru prin imaginile lor, pe cînd altele par ascunse înăuntrul nostru, ca și cum s-ar afla în cutele memoriei? Nici legile numerelor, nici cele ale întinderii nu ne-au fost întipărite în minte prin simțurile corporale. Memoria pare a le scoate din ea însăși. Memoria aceasta ciudată, care își amintește nu numai de tot soiul de lucruri, dar chiar de propriile ei amintiri.<sup>2</sup> Căci într-adevăr, cum e cu putință să ai amintirea unei amintiri? Are memoria virtutea de a reține memoria? Dar cum se face că își amintește chiar de uitare? Și cine mai poate înțelege atunci firea memoriei?<sup>3</sup>

Ceea ce îl tulbură cu deosebire pe Augustin, în ordinea aceasta de idei, este că nu cercetează cine știe ce taine cerești, ci memoria sa, spiritul său. Așadar pe sine în primul rînd, pe sine și propriul său spirit nu îl poate el înțelege. Misterele lumii din afară par a nu mai constitui probleme pentru Augustin. Înăuntru caută el să vadă limpede, și tocmai acolo întîlnește un întuneric mai de nepătruns. Dacă, în procesul său de interiorizare, filozoful nu a descris pînă acum decît memoria, e pentru că facultatea aceasta, înspăimîntătoare în multiplicitatea ei, e spiritul însuși: „*et hoc animus est, et hoc ipse sum*”<sup>4</sup>. Ce ar fi putut găsi el mai potrivit spre a-l așeza dintr-o dată în centrul tainei sale

<sup>1</sup> *Confessiones*, Cartea 10, cap. VIII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. XIII. Așa se întîmplă în cazul unei demonstrații matematice, putea exemplifica Augustin.

<sup>3</sup> Dificultatea lui Augustin nu e, poate, una reală; memoria și uitarea sînt o dată luate drept funcții, altă dată drept conținuturi. Uitarea însă, luată în conținutul ei, nu poate anula memoria ca funcție.

<sup>4</sup> *Confessiones*, Cartea 10, cap. XVI și XVII.

de om, taină a cărei adîncime îi e atît de familiară și totuși atît de neliniștitoare?

Dar memoria nu e singura care să exprime spiritul și să deștepte neliniști în ceea ce privește taina acestuia. Orice fenomen familiar e în stare, cînd e cercetat cu atenție, să trezească aceleași nedumeriri. Iată faptul timpului. Ce este acesta? se întreabă Augustin într-un loc des citat. „Dacă nu îmi cere nimeni să i-o spun, știu ce este; dacă însă vreau să îi explic ce e timpul, atunci nu o mai știu.” E adevărat că Augustin pornise la cercetarea naturii timpului dintr-un interes străin de subiect, unul teologic: el urmărea să răspundă celor care se întrebau ce anume făcea Dumnezeu înainte de a crea cerurile și pămîntul; iar răspunsul său precizează că, Dumnezeu fiind creatorul timpului însuși, întrebarea de mai sus nu are, ca atare, rost. Dar problema timpului este deschisă.<sup>1</sup> Augustin nu o va ocoli, chiar dacă, pînă la urmă, nu o va dezlega. Într-adevăr, greutățile ce se ivesc, de cum gîndești noțiunea de timp, sînt mari. Ce reprezintă trecutul și viitorul? Doar prezentul are realitate, și cu toate acestea spunem despre primele două că sînt lungi sau scurte. Cum poți măsura ceva ce nu este? Dacă am izbuti să reducem trecutul și viitorul la prezent, atunci măsuratul lor ar deveni cu puțință. Iar aceasta și face Augustin: atît trecutul cît și viitorul se lasă reprezentate în cadrul prezentului trăit. De aceea<sup>2</sup> s-ar putea spune mai cu dreptate că nu există trei timpuri diferite, ci trei înfățișări ale prezentului: prezentul celor trecute, al celor cu adevărat de față, și al celor viitoare. Toate acestea există în spiritul nostru și numai în el. Astfel interiorizat, timpul nu poate fi înțeles ca mișcare, cum vor unii, ci doar ca măsură a mișcării.<sup>3</sup> Dar aceasta încă nu ne lămurește, de vreme ce timpul-măsură e fără întindere. Și totuși timpul e real, căci e trăit, de vreme ce el, Augustin, își rostește «în timp» neștiința sa asupra timpului.<sup>4</sup> De aceea, ca experiență trăită, singura lui măsurătoare cu puțință e în spirit: „*in te, anime meus, tempora metior*”<sup>5</sup>. Trecutul e

<sup>1</sup> *Confessiones*, Cartea 11, cap. XIX.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. XX.

<sup>3</sup> *Ibid.*, cap. XXIII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, cap. XXV.

<sup>5</sup> *Ibid.*, cap. XXVII.

măsurat în spirit ca amintire, viitorul e măsurat în spirit ca efort de atenție, ca așteptare. Dacă timpul este încă o enigmă pentru Augustin, e fiindcă spiritul însuși, la care problema timpului s-a redus, este una.

Perplexitatea în care e vîrît filozoful, prin analiza timpului, e cît se poate de instructivă. Două momente, mai ales, sînt de subliniat: procesul de interiorizare a timpului, apoi dizolvarea întregului în tema cea mare a spiritului. În ce privește primul punct, am amintit ce conversiune suferea timpul: în loc să privească timpul creației, timpul cosmic, Augustin considera timpul trăirii lăuntrice. Modalitățile timpului, trecutul și viitorul, sînt, la el, simple modalități ale prezentului, iar acesta este subiectivitatea însăși. Comprimat într-un punct, prezentul, valorificat pe un singur plan, interioritatea, timpul devine pe de altă parte, acum, părtașul, dacă nu expresia credincioasă a vieții spiritului. Ca și memoria, care se ridică, prin nedumeririle ei, la faptul însuși al trăirii în spirit, timpul reprezintă pentru Augustin întîlnirea conștiinței cu misterul ei cel adevărat. Ce este memoria? Ce este timpul? Acestea sfîrșesc prin a fi: ce este spiritul? Ce sînt eu însumi? În capacitatea lui Augustin de a-și simți cu atîta intensitate neștiința, ca și în puterea de a concentra temeiurile neștiinței sale în faptul subiectivității, stă principiul desfășurării filozofice a gîndirii sale. Augustinismul e o filozofie care ține în primul rînd de setea certitudinii interioare.

Caracterizator pentru augustinism, ca filozofie a certitudinii interioare, e faptul coincidenței dintre perplexitate și certitudinea însăși. Locul incertitudinii maxime va fi totodată și locul celei mai înalte siguranțe. În sînul aceluiași spirit în care atinge nedumeririle cele mai înfricoșătoare, Augustin întîlnește simbu-rele certitudinii aducătoare de liniște. Cu expresia sa atît de fericită, filozoful va spune că Dumnezeu se află în sine, pe cînd el — el este scos din sine. Acest: „*Et ecce (Domine), intus eras et ego foris*”<sup>1</sup>, exprimă mai bine decît orice întovărășirea dintre perplexitate și lumină. Cum să nu fie perplex un cuget care nu își mai găsește izvoarele, care nu se mai stăpînește pe sine, ba chiar

<sup>1</sup> *Confessiones*, Cartea 10, cap. XXVII.

se uită pe sine, așa cum arăta filozoful cu prilejul memoriei? Dar, în același timp, cum să nu dețină certitudini un spirit care, părăsit de sine, este totuși locuit de lumina divină?

Traducerea strict filozofică, desprinsă — în aparență dar poate nu și în fond — de orice material teologic, a unei asemenea dualități în sînul conștiinței, o dă un loc din *Solilocvii*, de care abia dacă mai e nevoie să amintim. Nesiguranța și certitudinea se înfrățesc. Din însuși faptul nesiguranței și al îndoielii se pot scoate temeiurile unei anumite certitudini. De aceea, pornind să afle ce este Dumnezeu și ce e sufletul — temele cele mari ale tratatului *Solilocviilor* — Augustin începe prin a se întreba ce anume știe, spre a căpăta sîmburele certitudinii de care are nevoie. „*Tu, qui vis te nosse*“, se întreabă Augustin în locul de care vorbim, „*scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis anne multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. Ergo verum est cogitare te*“<sup>1</sup>. Spiritul are așadar prilejul unei certitudini. Nu e încă certitudinea prezenței divine, cum va fi mai târziu: e totuși o certitudine, și una pe care se poate clădi.

Aceeași coincidență dintre neștiință și certitudine reiese din alt loc, la fel de renumit dar mai rar citat în întregul său, al operei augustiniene. Ba aici nu simplul fapt de a cugeta întemeiază ieșirea din îndoială, ci un întreg șir de simțiri lăuntrice, de trăiri ale spiritului. E vorba de opera cea mare intitulată *De trinitate*, unde, după ce arată că pot exista îndoieli asupra naturii sufletului, filozoful adaugă: „*Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare, quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; și dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset*“<sup>2</sup>. Iată cîte certitudini poate număra

<sup>1</sup> *Soliloquia*, Cartea 2, cap. I, „Patrologia latină“, Migne, vol. XXXII, col. 885.

<sup>2</sup> *De trinitate*, Cartea 10, cap. X, par. 14, „Patrologia latină“, vol. XLII, col. 981.



Augustin. Și chiar dacă te-ai îndoi de ele, nu faci decît, cum o arată singur cu multă iscusință, să revii la ele.

Dar pasajul acesta din urmă nu trebuie înțeles chiar așa, literal. E adevărat că, de pildă, dacă te îndoiiești că trăiești, nu faci decît să îți trăiești îndoiala; și dacă te îndoiiești că știi, izbutești să știi măcar aceasta, că nu știi nimic sigur; deci revii la ceea ce puneai la îndoială. Dar aceasta nu înseamnă că *vivere*, *meminisse*, *intelligere*, *velle*, *cogitare*, *scire* și *judicare* sînt tot atîtea certitudini deosebite. Locul de față din *De trinitate* a fost pe drept cuvînt pus sub ochii lui Descartes, iar apropierea e mai mult decît legitimă.<sup>1</sup> Căci dacă Descartes scoate din faptul îndoielii numai pe *cogito*, nu trebuie să se uite că, la el, *cogito*-ul cuprinde orice trăire a spiritului, deci și voință și memorie și gîndire, sau orice altceva; iar cît despre *vivere*, cea mai bună dovadă că îl conține e faptul că îl poate scoate de acolo, de vreme ce filozoful spune: *cogito, ergo sum*. Așadar certitudinea augustiniană e, ca și a lui Descartes, una singură, să îi spunem *cogito*-ul sau, mai bine, faptul lui *animus*, faptul spiritului. E însă o certitudine cu mai multe fețe, spiritul însuși avînd mai multe fețe.

Iar în chipul acesta augustinismul, încercat la început de toate neliniștile, regăsește în cele din urmă un sîmbure de certitudine, o dată cu regăsirea spiritului. Filozofia spiritului, ce se constituie astfel, depășește însă granițele filozofiei. E o filozofie a spiritului concret, trăitor în marginile absolutului, religios deci. De aceea și spunem o filozofie a spiritului și nu una a conștiinței, problemele acestea fiind covîrșite de viața spiritului. Dacă uneori gîndirea lui Augustin pare a respira în climatul de libertate filozofică și chiar de scepticism metodic al lui Descartes, e pentru că nu e întregită prin ceea ce afirmă ea. În timp însă ce, la Descartes, conștiința își are o viață proprie și doar presupune pe Dumnezeu, la Augustin spiritul îl manifestă cu adevărat. Numai în lumina acestei participări vom putea înțelege atît cer-

---

<sup>1</sup> Lucrul acesta e cu adevărat independent de împrejurările în care se pune problema *cogito*-ului la unul sau celălalt dintre filozofi. La Augustin, spune un comentator (Léon Blanchet, *Les Antécédents historiques du „Je pense, donc je suis“*, Alcan, 1920), *cogito*-ul apare în împrejurări cu totul specifice. Uneori servește indirect ca armă contra arianismului, întrucît oferă o analogie posibilă pentru trinitate. Alteori, servește în diferite scopuri, tot religioase.

titudinea augustiniană cît și ordinea de lucruri asupra cărora își proiectează ea luminile.

## CERTITUDINEA AUGUSTINIANĂ

Înainte de a face analiza certitudinii augustiniene privită sistematic, este locul să se amintească de începuturile ei în ordine istorică. În prima perspectivă, factorul teologic reprezintă ceva de neocolit; în a doua, însă, Augustin întârzie îndelung în granițele filozofiei și, pînă la un punct, îndreptățește apropierea de mai sus cu cartezianismul. Într-adevăr, în desfășurarea cugetării lui Augustin, temele de început sînt strict filozofice. Se știe cum e convertit tînărul la studiul filozofiei: prin lectura operei lui Cicero, *Hortensius*. Afirmația sa din *Confesiuni*<sup>1</sup> cum că acea lectură îl îndrepta de pe atunci către Dumnezeu și spre creștinătate — „*ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas*” — e cel mult indicația unui început de drum. De fapt Augustin e încă departe de creștinătate, iar mărturisirea de mai jos, de la cap. V, cum că pe vremea aceea nu putea gusta defel Biblia și prefera „demnitatea ciceroniană” e cît se poate de doveditoare.

Acum încep pentru el anii aceia lungi de maniheism. Augustin nu a descoperit încă viața interioară, nici măcar pe plan filozofic, cu atît mai puțin pe plan religios. Este stăpînit de un anumit materialism și acordă un interes deosebit celor din afară. Amintind de tratatul său de început — azi pierdut — *De pulchro et apto*, el arată singur<sup>2</sup> cît era de stăpînită mintea sa de imagini corporale și cum nu putea prinde în nici un chip existența spiritului. „Pe vremea aceea nu îmi dădeam seama”, spune el, „că mintea mea are nevoie să fie călăuzită de altă lumină, spre a fi părtașă la adevăr.” Urmarea era că rătăcea prin tainele lucrurilor din afară. În acel răstimp îi cade în mînă cartea despre categorii a lui Aristotel<sup>3</sup>; dar, deși e în stare să o înțeleagă singur, nu

<sup>1</sup> Cartea 3, cap. IV.

<sup>2</sup> Cartea 4, cap. XV. Pentru începuturile lui Augustin și în special pentru maniheism, v. Prosper Alfarc, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, 1918, ori Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

<sup>3</sup> *Ibid.*, cap. XV.

folosește mult de la ea și nu pricepe rostul discriminărilor aceloră. Altele sînt problemele care îl încearcă, probleme mai degrabă privitoare la știința naturii; iar faptul că nu găsește la maniheieni o întemeiere rațională a solstițiilor, echinocțiilor ori eclipselor, reprezintă, pentru el, o primă pricină de dezamăgire. Cînd va constata că nici măcar celebrul maniheist Faustus nu îi poate da socoteală cu privire la toate ce îl interesau „*de caelo, et sideribus, et sole et luna*”<sup>1</sup>, atunci nimic nu îl mai poate reține în maniheism. Augustin e pregătit să îndure criza sceptică pe care i-o deșteaptă — dar nu pentru multă vreme — academicienii.

Sînt necesare de reamintit faptele acestea ținînd de istoria gîndirii augustinienne. Ele dovedesc că pornirea către interioritate nu era nici atît de sigură și nici atît de lesne atinsă în sînul acelei gîndiri. Multă vreme Augustin a rătăcit în cadrul unui materialism sau unui cosmologism, care putea să îi satisfacă unele curiozități științifice, fără a-i potoli totuși setea de certitudine. Abia scepticismul aduce, în cugetul filozofului, acea răsturnare de perspectivă, favorabilă unei interiorizări precum și unei îndrumări către certitudine. Scrierea din tinerețe, intitulată *Contra Academicos*, reprezintă, în această privință, cuvîntul său de totdeauna<sup>2</sup>, cuvînt prin care înțelege să înlăture scepticismul. Concepută împotriva scepticismului Noii Academii, ale cărei idei Augustin le putea găsi — ne precizează istoricii — în Academicile ciceroniene, lucrarea sa desfășoară cîteva argumente devenite clasice împotriva scepticismului, în particular acela că doctrina pe care o combate se face pînă și pe sine cu neputință, dacă e luată în chip absolut. Chiar și în locul amintit din Cartea 15 a tratatului *De trinitate*, care e scris mult mai tîrziu, se stabilește, împotriva academicienilor, că măcar certitudinea trăirii este reală și că, închipuindu-ne pînă și dormind, încă putem dovedi de aici faptul viețuirii noastre. Apoi e limpede că, afirmîndu-se despre un adevăr cum că e probabil, se rostește o

<sup>1</sup> *Confessiones*, Cartea 5, cap. VII.

<sup>2</sup> *De trinitate*, Cartea 15, cap. XII, par. 21, „Patrologia latină, vol. XLII, col. 1073–1074, unde amintește de lucrarea sa din tinerețe; Charles Boyer, *L’Idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1920, pp. 21 ș. urm.

judecată disjunctivă — lucrul e sau adevărat sau fals — care, cel puțin în întregul ei, e adevărată. Dar în alte planuri, în fizică, de pildă, există destule prilejuri de certitudine.<sup>1</sup> Iar în ipoteză chiar că simțurile înșală, e sigur că ele dau totuși ceva, dacă nu ar fi decît faptul înșelării. Astfel încît temeiurile de a respinge scepticismul nu lipsesc, chiar în ordine strict filozofică, iar Augustin dă impresia că ar fi putut să se ridice la o filozofie a certitudinii și fără îndemnul cel mare al doctrinei creștine.

Dar nu putem ajunge cu desfășurarea istorică a gândirii sale pînă la concluzia că filozofia certitudinii se putea lipsi, la Augustin, de factorul creștin. În definitiv Augustin izbutește înfrîngerea scepticismului în *Contra Academicos*, iar scrierea aceasta e rodul convorbirilor de la Cassiciacum, unde se retrăsese filozoful, după convertire, împreună cu mai mulți prieteni și cu mama sa, creștină încă dinainte. Toate așa-numitele dialoguri filozofice, dintre care nu am amintit pînă acum decît pe *Contra Academicos* și *De libero arbitrio*, sînt întreprinse într-o atmosferă din ce în ce mai accentuat religioasă. Pe de altă parte implicația factorului religios, pe care nici în descrierea desfășurării istorice a gândirii lui Augustin nu o puteam ascunde, e vădită în perspectiva ei sistematică. Gilson arată limpede că prima treaptă în viața cugetului este credința. Inteligența nu precede credința, ci o urmează. E adevărat că această pornire, de a crede înainte de a înțelege, nu e afirmată pentru orice act de cunoaștere al cugetului, ci doar pentru îndrumarea gândirii către Dumnezeu. Însă cunoașterea lui Dumnezeu domină întreg augustinismul. Fără prezența Sa, de un fel sau altul, în sînul conștiinței, aceasta nu capătă certitudini. Fără conținuturile gândirii divine, conștiința omenească nu are nici finalitate. E de prisos, ca urmare, să încerci a închipui augustinismul fără de Dumnezeu, cînd peste tot, în izvoarele și scopurile sale, prezența divină hotărăște.

Este timpul să pătrundem în această filozofie a certitudinii, care caracterizează din plin augustinismul. Ea se alcătuiește împrejurul sufletului, noțiune ce preocupă cu deosebire pe filozof. Dar ce este sufletul? În unul din dialogurile sale, cel

---

<sup>1</sup> Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, pp. 46 ș. urm.

intitulat *De quantitate animae*, Augustin își pune (prin glasul lui Evodius) o serie de întrebări în legătură cu natura și activitatea sa.<sup>1</sup> Fără a putea să dea socoteală de toate, el lămurește totuși că patria sufletului este Dumnezeu iar, în ce privește natura lui, că e asemănătoare celei divine. În cele din urmă sufletul poate fi definit ca o anumită substanță, părtaşă la rațiune și destinată să comande trupului.<sup>2</sup> Acum, ce se poate spune în privința cantității sufletului? Este și el o mărime? Iată un lucru pe care Augustin îl tăgăduiește cu hotărîre. Sufletul nu are dimensiuni spațiale, după el, iar esența lui e de natură spirituală. Când se vorbește de mărimea sufletului, nu trebuie deci să se înțeleagă ceva spațial, ci doar o anumită capacitate a sa. Dacă însă lucrurile stau așa, atunci nu poate fi vorba de o adevărată creștere a sufletului împreună cu trupul și o dată cu scurgerea timpului. În acest caz, „cum se face, întreabă Evodius, „că un copil nou născut e neștiutor?“ Cu alte cuvinte, cînd se capătă cunoștințele? Și în ce chip?”<sup>3</sup>

De la primele cercetări în jurul sufletului se ating, așadar, problemele delicate ale certitudinii. Căci întrebările în jurul cunoașterii sfîrșesc, cel puțin la Augustin, prin a constitui o filozofie a certitudinii, iar sufletul e legat în adîncul său de asemenea probleme. E în firea sufletului să cugete neconținut, spune Augustin<sup>4</sup> — aproape la fel cum va spune mai târziu Leibniz în polemica sa împotriva lui Locke. Cu toate acestea dezlegarea problemelor cunoașterii nu îi pare deloc ușoară lui Augustin, iar în privința soluției aduse, el avea să își schimbe radical părerea, mai ales în legătură cu originea cunoștințelor. Astfel, la început, în acest *De quantitate animae*, scris în anul 388, întrebarea lui Evodius: „Cum se face că sufletul nu aduce cu sine nici o cunoștință deși se spusese despre el că este nepieritor?“ își găsește răspunsul cum că, dimpotrivă, sufletul poartă

<sup>1</sup> *De quantitate animae*, Patrologia latină“, vol. XXXII, col. 1035: „De unde vine sufletul? Cum este? Cît e de mare? De ce a fost hărăzit corpului?“ etc.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, col. 1048.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, col. 1052 și 1054.

<sup>4</sup> *De Genesi ad litteram*, Cartea 12, cap. XX, citat de Nourrisson (*La Philosophie de Saint Augustin*, ed. a 2-a, Paris, 1866).

cu sine toate științele, și că a învăța nu vrea să spună altceva decât a-și reaminti.<sup>1</sup> Ceea ce înseamnă că se proclamă o soluție strict platonice, potrivită cu doctrina reminiscenței. Dar Augustin nu crede pînă la capătul vieții sale în doctrina reminiscenței. În *Retractările*, cît se poate de semnificative, scrise pe la anul 426 sau 427, referindu-se<sup>2</sup> tocmai la pasajul din *De quantitate animae* citat, revine asupra ideii că a cunoaște înseamnă a-și aminti, și restrînge afirmația numai pentru unele cunoștințe intelectuale, unde, de altfel, nu mai e loc pentru sensul platonice al reminiscenței, ci e vorba de unul augustinian, potrivit cu învățătura ce vom expune mai jos.

Dar originea cunoștințelor ca și granițele lor nu alcătuiesc prin ele însele probleme dintre cele care să rețină prea mult atenția lui Augustin. Preocupările sale nu privesc aceste probleme decât în măsura în care ele aparțin unei conștiințe trăitoare. Căci există o trăsătură, în filozofia sa, care face din ea una a prezentului, a prezentului trăit. Problema memoriei și cea a timpului, marile teme filozofice ale *Confesiunilor*, se reduceau, după cum am văzut, la tema prezentului. Filozofia spiritului, cum calificăm uneori augustinismul, reprezintă una a trăirii prezente, a spiritului în act. Și nimic nu e mai sigur decât că setea de certitudine care îl însufletește pe filozof e de intensă «actualitate», ea reprezentînd, pentru conștiința celui unde se pune, nevoia de a ieși dintr-o criză sceptică nemijlocit resimțită, nevoia de a se reasigura pe sine în propriul ei exercițiu. Certitudinea nu poate fi o simplă înregistrare a trecutului sau presimțire a viitorului. E unul din modurile prezentului însuși.

Această trăsătură a filozofiei augustinienne explică, în parte, de ce, în ciuda numărului mare al scrierilor, doctrina de care vorbim nu e chiar atît de cuprinzătoare în probleme pe cît ar fi putut să fie, ea nerelevînd o serie de teme pe care te-ai fi așteptat să le întîlnești acolo. În același timp însă, trăsătura amintită dă socoteală de intensitatea cu care se pun unele teme, ca și de faptul deseori lor reveniri. Regăsești cîte o temă în mai multe lucrări, din felurite perioade ale vieții lui Augustin, la fel de viu

<sup>1</sup> *Op. cit.*, col. 1054.

<sup>2</sup> *Retractationes*, cap. VIII, art. 2.

ca și cum s-ar pune pentru întâia oară. Unele probleme nu îl solicită deloc, în timp ce altele nu îl obosesc niciodată. Puțini cugetători au avut, la capătul vieții lor, tăria și interesul să își gândească din nou întreaga operă, adnotînd și revizuiind — așa cum face Augustin cu acele curioase *Retractationes* ale sale.

Astfel înțeleasă, filozofia augustiniană condensează, în setea de certitudine prezentă, întreaga varietate a problemelor ei. Fiecare dintre ele le recheamă pe toate celelalte, în așa fel încît, fie că discută despre trinitate, despre ordine, despre muzică sau despre liberul arbitru, Augustin te ajută să faci înconjurul filozofiei sale. Să luăm, de pildă, cazul scrierii *De libero arbitrio* și să constatăm, în sfîrșit, în ce rezidă și de ce tip este certitudinea rîvnită.

*De libero arbitrio* întreprinde cercetarea dacă Dumnezeu poate fi autorul vreunui rău. Pentru aceasta însă, filozoful are nevoie să se asigure încă o dată în ce chip este vădit cum că Dumnezeu ființează.<sup>1</sup> Iată de ce Augustin se vede silit să regăsească toate izvoarele certitudinii sale. Fără a mai produce argumentele folosite de nenumărate ori împotriva scepticilor, ori în alte împrejurări, el se crede în măsură să afirme că trei lucruri sînt vădite fiecărei conștiințe: *esse, vivere et intelligere*. De aici trebuie să se pornească în stabilirea oricăror altor certitudini. La fel cum *esse, vivere* și *intelligere* se suprapun dar se și implică într-o ordine anumită, există dincolo de ele un termen ierarhic, a cărui regăsire întregește viziunea spiritului și satisface întru totul setea sa de certitudine:

Într-adevăr, *esse, vivere* și *intelligere* nu stau pe același plan. Piatra este, dar nu viețuiește. Animalul viețuiește, dar nu posedă facultăți intelectuale. În schimb *intelligere*, care e ordinea superioară, le implică pe celelalte două. Ca și Aristotel în teoria sufletelor, Augustin nu concepe treapta de sus fără existența celorlalte. Dacă distincțiile nu sînt chiar atît de desăvîrșite și rigide ca în peripatetism, există totuși, în doctrina lui Augustin, o ridicare gradată, pe care nu o poți ocoli atunci cînd vrei să dai socoteală de conținutul doctrinei. Astfel, obiectul simțului face parte din ordinea lui *esse*; simțul, în schimb, din cea a lui *vivere*.

<sup>1</sup> *De libero arbitrio*, Cartea 2, cap. III.

Dar simțurile obișnuite nu sînt singurul mod al sensibilității. Dat fiind că adesea ele au ceva comun unora sau altora — de pildă forma și mărimile sînt comune văzului și pipăitului —, trebuie să existe un simț care să prindă elementul acesta comun; e simțul interior. Pe deasupra, simțurile nu se simt pe ele însele. Îndatorirea de a o face va reveni tot simțului interior.<sup>1</sup> Dar de ce simțul acesta interior, care aparține tot lui *vivere*, ca și celelalte simțuri, le este superior? Fiindcă le apreciază activitatea — e răspunsul. Pentru Augustin, ierarhizarea certitudinilor se face nu numai prin participarea lor la cele trei trepte, dar și înăuntrul aceleiași trepte, prin rolul ce revine fiecăreia. Nu cumva rațiunea e cea care apreciază activitatea simțului interior? Așa se și întîmplă.<sup>2</sup> Și de aceea, rațiunea, care chiar prin rang stătea deasupra sensibilității — ca făcînd parte din *intelligere* —, stă acum deasupra sa și prin funcție. Ea încoronează viața sufletească a omului, dînd certitudinii de sine expresia cea mai înaltă.

Dar lanțul certitudinilor nu este încheiat. Dacă am fi în stare să găsim ceva care să stea înaintea rațiunii noastre, spune Augustin<sup>3</sup>, atunci am putea fi la fel de încredințați, ca privitor la oricare din inelele de pînă acum ale lanțului, că avem de-a face cu Dumnezeu. Nevoia aceasta nouă de a depăși rațiunea face pe Augustin să îi cerceteze atent conținutul. În chipul acesta ni se precizează materia asupra căreia poartă, atunci cînd e vorba de spirit, certitudinea augustiniană. Conținutul la care ne referim se lămurește printr-o comparație. Simțurile sînt deosebite la fiecare ins; obiectul lor însă este același<sup>4</sup>; sau, precizînd mai departe, este unul și același, pentru mai multe conștiințe sensibile, obiectul care nu e alterat, însușit, digerat de subiectul ce simte; cum ar fi, de pildă, lumina, sunetul, corpurile intangibile, ș.a.m.d. Așa stînd lucrurile pentru conștiința sensibilă, putem acum cerceta, privitor la cea intelectuală, dacă nu găsește și ea ceva comun tuturor semenelor ei.<sup>5</sup> Iar conținuturi comune conștiințelor intelectuale există, cuprinse fiind deopotrivă în

<sup>1</sup> *Ibid.*, cap. IV, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. VI, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, cap. VI, p. 14.

<sup>4</sup> *Ibid.*, cap. VII, pp. 15 și 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, cap. VIII, pp. 20 ș. urm.



ordinea matematicilor și în cea pe care autorul o numește a înțelepciunii. În ce privește matematicile, Augustin nu vorbește decît despre numere, dar, într-un fel, autorizează lesne generalizarea pentru întreg cîmpul matematicilor. Adevărul numărului domină cugetele, spune Augustin în același loc unde își pusese întrebarea. Adevărurile matematice în genere sînt comune tuturor conștiințelor, fiindcă într-un anumit sens ele se impun acestora: sînt adevăruri valabile pentru veșnicie. Faptul că  $7 + 3 = 10$  e pentru totdeauna adevărat. Nu poate înceta să fie adevărat o dată cu încetarea activității simțurilor, pur și simplu pentru că numerele (obiectele matematic în general, putea spune Augustin) nu sînt scoase din lumea sensibilă. În aceasta, lămu-rește el, nu întîlnești nici măcar unitate, dat fiind că are aspecte felurite, părți felurite ș.a.m.d. Adevărul numărului nu este deci scos de nicăieri din afară, ci e contemplat în lumina lăuntrică a spiritului. De aceea se și impune oricărei conștiințe intelectuale: e un adevăr gravat într-o lume inalterabilă, pe care numai în și prin lumina interioară poți să o regăsești. Cît despre înțelep-ciune, ea trebuie de asemenea privită drept ceva comun cugetelor, iar nu ca variind după felurimea lor. În ce constă această înțelepciune, ni se dau cîteva sugestii în cele ce urmează.<sup>1</sup> Putem scoate de acolo că e vorba, în linii mari, de anumite prin-cipii morale, pe de o parte, sau judecăți de valoare, pe de alta. Tipul acestor principii ar fi afirmația, de însemnătate în augus-tinism, cum că incoruptibilul este mai bun decît coruptibilul și deci îi trebuie preferat. Asemenea afirmații și judecăți sînt uni-versale, ceea ce dovedește că înțelepciunea e una. Dacă se întîmplă să privim înțelepciunile ca mai multe, spune Augustin<sup>2</sup>, e fiindcă le asimilăm cu binefacerile vieții sau cu bunurile ei, care într-adevăr par a fi mai multe. Dar cel ce judecă astfel ar putea la fel de bine să afirme că nici lumina soarelui nu e una singură, întrucît în ea vedem o mulțime de lucruri. Dimpotrivă însă, ca și în cazul matematicilor, trebuie să privim înțelepciunea drept bun comun tuturor conștiințelor intelectuale.

Înainte de a vedea concluziile trase acum de către Augustin, să subliniem un aspect al gîndirii sale, folosind apropierea ce

<sup>1</sup> *De libero arbitrio*, Cartea 2, cap X.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. IX, p. 27.

putem face, aici, între el și Descartes. Afirmția mai sus amintită, cum că înțelepciunea e una și aceeași la toți oamenii, este întocmai afirmația lui Descartes de la începutul scrierii *Regulae ad directionem ingenii*. Mai mult încă, și comparația cu lumina soarelui — care luminează e una, deși e răspândită peste tot soiul de lucruri — e aceeași la amândoi. Detractorii lui Descartes puteau afla deci încă un prilej de a scoate la iveală lipsa de originalitate a gândirii sale. Cu toate acestea apropierea dintre cei doi filozofi este, de astă dată, mai mult în termeni decît reală. Și unul și altul spun înțelepciuni: dar, în timp ce Descartes se gîndește mai mult la funcție, Augustin vorbește de conținutul ei. Descartes vrea să arate că științele pot fi, ba chiar trebuie, învățate laolaltă, ele căpătîndu-se prin mijlocirea unui același instrument, reprezentînd exercițiul unei aceleiași facultăți; Augustin urmărește a dovedi că materia înțelepciunii e comună oamenilor, ea exprimînd ca atare intervenția unei aceleiași cauze creatoare. Filozoful modern descrie lumina în acțiunea ei de a lumina; celălalt în ea însăși, deci ridicîndu-se pînă la principiul ei. Augustin vrea să ajungă la ultimul termen al certitudinii sale, la izvoarele ei adevărate. De aceea, spre deosebire de un Descartes, care se mulțumea cu exercițiul înțelepciunii pentru ca abia apoi să îi caute materia — în speță „știința universală” —, Augustin pleacă de la conținut spre a limpezi însăși natura înțelepciunii.

Într-adevăr, din faptul că există și pentru conștiințele intelectuale un cîmp de lucruri comune, neschimbătoare, veșnice, certitudinea augustiniană cucerește o dată esențială: conștiința unui adevăr etern, adevărul, în sînul căruia sînt cuprinse toate cele pe care le-am aflat pînă acum ca sigure.<sup>1</sup> Căci faptul de a avea noțiuni comune nu se explică, după Augustin, decît printr-un principiu care să stea deasupra lor, a tuturor. Nu ne putem închipui că adevărurile țin de firea minții noastre și că astfel coincidența s-ar explica prin acordul dintre cugete. Este un fapt că noi judecăm potrivit cu adevărul. Dacă însă un adevăr ar fi inferior minții noastre, atunci nu am mai judeca *secundum illam (veritatem)* ci *de illa*. Pe de altă parte, nici egal cu mintea noastră

<sup>1</sup> *Ibid.*, cap. XII, pp. 33 ș. urm.

nu se poate socoti adevărul, căci mintea este schimbătoare, o dată fiind în stare să perceapă mai mult, altă dată mai puțin; pe cînd adevărul nu este schimbător. De unde reiese că el îi este superior, lucru care e și firesc de vreme ce prețuim cugetul după puțința sa de a capta adevărul. Ceea ce înseamnă că există ceva deasupra minții: e Adevărul, Dumnezeu însuși.

Dovada existenței lui Dumnezeu este, în chipul acesta, satornicită, iar *De libero arbitrio* își poate încheia aici paranteza deschisă. Dar Augustin nu cucerise numai cea mai sigură, pentru el, dintre dovezile existenței lui Dumnezeu. Izbutise și să închege și să rotunjească visata filozofie a certitudinii. *Vivere, esse, intelligere*, nu sînt decît certitudini de început. Ele duc mai departe, către certitudinea cea mare a existenței divine, lăsîndu-se în cele din urmă sprijinite de această existență, în care singure erau cu puțință. Iar dialectica aceasta curioasă a augustinismului, dialectică ascendentă, prin care se ajunge de la trăire la Adevăr, se cere acum răsturnată, spre a se căpăta orientarea exactă, dinăuntru în afară, de la principiu la act, a filozofiei augustinene. Numai așa se va putea înțelege în ce mare măsură avea Windelband dreptate să numească filozofia aceasta o metafizică a experienței interne și cîtă bogăție trădează și consfințește o asemenea calificare.

## INTERIORITATEA

„Experiența internă” a lui Augustin nu alcătuiește un cerc de probleme închis. Dacă e adevărat că filozoful găsește faptul certitudinii în intuiția imediată a sufletului, adică deopotrivă în sentimentul vieții ca și al cugetării sale, cum rostește un comentator<sup>1</sup>, nu reiese defel de aici că intuiția sufletului este una simplă, sau că datele sigure ale cugetării ar fi limitate. Există o serie de lucruri inatacabile, iar la ele revine necurmat filozoful, cînd se împotrivește scepticismului. Așa sînt, în afară de faptul propriei existențe și cugetări, deci în afară de certitudinea *cogito*-ului larg înțeles, principiul contradicției sau principiul terțiului

---

<sup>1</sup> Nourrisson, *op. cit.*, vol. I, p. 95.

exclus, cum am văzut că e cazul când se proclamă adevărul judecăților disjunctive; ori adevărurile matematice și cele ținând de înțelepciune, cum era cazul la *De libero arbitrio*.<sup>1</sup> E drept că, în fapt, toate acestea nu sînt în afară de *cogito*, ci prin el. De aici pornesc ele, ca de la un principiu, desfăcîndu-se în toate direcțiile.<sup>2</sup> Dar centru al filozofiei augustinienne este *cogito*-ul nu numai prin manifestările ci și prin implicațiile sale. Din acest miez de experiență internă, certitudinea se poate reîmprospăta oricînd, sub forme felurite, trădînd o varietate pe care încă nu am înfățișat-o întregă și implicînd o unitate metafizică pe care abia dacă pînă acum am amintit-o.

În ceea ce privește manifestările *cogito*-ului (care, ca orice moduri augustinienne, vor trimite dincolo de cuget), ne rămîne de subliniat prezența unei anumite doctrine a Ideilor în augustinism, doctrină ce dă un nou cîmp de evidență față de evidențele dialectice, matematice sau morale, amintite mai sus. Comentatorii găsesc, cu destule temeiuri, că nu doar adevărul stă deasupra rațiunii noastre în augustinism, ci și un fel de inteligibile subzistente, de tipul Ideilor platonice. Toate Ideile acestea ar alcătui o realitate unică în cele din urmă, fiind cuprinse în inteligența divină, căreia i se identifică. Și firește că, dacă privim adevărul drept conținutul intelectului divin, Ideile devin totuna cu el. Numai că, pînă la un punct, Ideile sînt urmărite în ele însele, ca fiind în sine. Platonismul lui Augustin nu ar fi atît de accentuat, dacă nu am vedea în doctrina sa și o reluare a temei acesteia, socotită esențial platonică. Căci oricît de mult l-ar fi impresionat pe Augustin spiritualismul — dacă nu la Platon însuși, pe care îl cunoștea parțial<sup>3</sup>, cel puțin la neoplatonici —, spiritualism datorită căruia izbutea, cum ne arată în *Confesiuni*, să înfrîngă în sfîrșit pornirile sale materialiste, influența pla-

<sup>1</sup> Charles Boyer, *op. cit.*, p. 28; Johannes Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem heilige Augustinus*, colecția „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, vol. XIX, caietul 2, 1916, pp. 12 ș. urm.

<sup>2</sup> Boyer, *op. cit.*, pp. 4 și 252.

<sup>3</sup> Nu cunoaștea dialogurile dialectice. V. *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2327. Ceea ce nu îl împiedică să afirme, în *De vera religione*, „Patrologia latină“, vol. XXXIV, cap. II, p. 2: „*Suavius ad legendum, quam potentius ad persuadendum scripsit Plato*“.

tonică asupra-i trebuie înțeleasă, ne spun comentatorii de care amintirăm, ca mergînd pînă la acest așa-zis „idealism“, adică pînă la proclamarea realității Ideilor.

Este însă locul să arătăm, împreună cu alți comentatori, că Augustin dă două întregiri de toată însemnătatea platonismului. Întîi, îi întovărășește o trăsătură realistă, arătînd că și lucrurile empirice au realitate, nu numai cele ideale, cum spunea Platon; în al doilea rînd, face din Idei cîmpul activității divine. Pentru primul punct, comentatorii se sprijină pe deosebirea pe care o face filozoful între *sapientia* și *scientia*.<sup>1</sup> În timp ce pentru lumea sensibilă Platon rezerva doar părerea, urmașul său vorbește, dacă nu de înțelepciune, în orice caz de o adevărată știință a experienței. Sapienței îi revine cunoașterea intelectuală a celor veșnice, spune el în *De Trinitate*<sup>2</sup>; științei — cunoașterea rațională a celor temporale. Trebuie să se admită totuși că există un grad de nedeterminare în conceptul acestei *scientia*. Dacă uneori ea este, ca aici, disciplina pe temeiul căreia cunoaștem lucrurile temporale, alteori e disciplina care ne ajută să ne orientăm printre ele; deci mai degrabă instrument de acțiune decît de cunoaștere. Mai sus ceva de locul citat se spusese limpede<sup>3</sup>: *sapientia* privește contemplația; știința — acțiunea. Și în definitiv s-ar putea foarte bine ca Augustin să înțeleagă prin *sapientia* modul contemplativ, iar prin *scientia* cel practic al conștiinței. Cartea 13 a tratatului, care găsește în Sfînta Scriptură deosebirea dintre *sapientia* și *scientia*, acordînd acesteia din urmă un rol ce ar ține de credință, nu e de natură nici ea să lămurească pe deplin lucrurile. Dar, în lipsa unei interpretări hotărîte, să reținem măcar că augustinismul întregește pe Platon printr-un interes — practic, sau de cunoaștere — privind și ordinea temporală. Lucru care nu trebuie să surprindă la cineva ce ridică prezentul trăit, cum arătam mai sus, la rangul de materie privilegiată a filozofiei. Însă există o a doua depășire a platonismului, de mai multă însemnătate, din punctul de vedere în care ne-am

<sup>1</sup> Johannes Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Bonn, 1931, pp. 16 și 56.

<sup>2</sup> Cartea 12, cap. XV, par. 25.

<sup>3</sup> Cap. XIV, par. 22.

așezat. Augustin vede mai departe decît lumea Ideilor. El le unifică în sînul unei conștiințe, cea divină. Iar felul acesta de a le privi poartă cu sine cele mai grele urmări. În timp ce Ideile lui Platon reprezentau tot atîtea absoluturi, riscînd să imobilizeze gîndirea în contemplația lor, în cazul că nu izbutea să le relativizeze, chipul cel nou în care sînt ele concepute acum le însuflețește. Cu Augustin — nu o spunem numai noi, care tindem să dovedim aceasta, ci și un comentator de seamă<sup>1</sup> — Ideile platonice nu mai alcătuiesc o lume rigidă, de absoluturi, ci ele sînt trecute în intelectul divin, ca moduri cugetătoare ale creației. Pentru Boyer<sup>2</sup>, de asemenea, Ideile nu trebuie concepute ca reprezentări statice, ci „drept energii de o rodnicie nelimitată“. Platonismul nu atinge un asemenea activism decît cu prețul dezabsolutizării Ideilor. Augustin reușește același lucru tocmai prin procedeul potrivit: ducînd pînă la limită absolutismul lor și făcîndu-le materie a intelectului divin. Pentru întîia oară ne apare cu adevărat grea de consecințe întovărășirea neașteptată dintre absolut și relativ, întovărășire ce arătam, la început, că ar putea fi caracterizatoare nu numai pentru augustinism, dar pentru orice autentică filozofie creștină.

Iată, prin urmare, cum se întîmplă că manifestările *cogito*-ului trimit mai departe, către implicațiile lui. Conținutul *cogito*-ului, conținut pe care l-am întregit cu doctrina Ideilor și care este deschis către orice formă de afirmare a lui *esse*, *vivere* și mai ales *intelligere*, se lasă unificat, pe de altă parte, de către principiul metafizic spre care ducea toată desfășurarea sa dialectică. Acum gîndirea filozofului creștin poate fi privită așa cum crește ea: dinăuntru. Faptul pe care se sprijină cugetarea lui Augustin, spunea Boyer<sup>3</sup>, este acesta cum că noi cunoaștem adevărul. Iar adevărul e cunoscut drept ceva nu străin de conștiință, ci implicat în ea: e o prezență în intimitatea ei. Cînd Augustin afirmă, cum făcea în *De libero arbitrio*, că adevărul, Dumnezeu însuși adică, reprezintă un plan de stabilitate dincolo de insta-

<sup>1</sup> Hessen, *Augustins Metaphysik* ..., p. 47.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12.

bilitatea cugetelor noastre; cînd reia această teză în *De vera religione*<sup>1</sup>, arătînd că intelectul nu judecă după sine, el fiind schimbător și inegal, ci după adevăr; cînd în același loc declară că există deasupra cugetului nostru o lege, numită adevăr — acest *supra mentem* nu trebuie luat defel cu titlu de exterioritate. Adevărul este independent de subiect, dar nu străin de el. Sau, mai precis, subiectul cunoscător e cel care nu e străin de adevăr. Faptul că judecă nu după sine ci după adevăr se traduce prin aceea că el, subiectul, e cufundat în adevăr, în mister, în divinitate. Gilson afirmă<sup>2</sup> cu pătrunderea cunoscută: nu o înlănțuire de concepte duce la existența lui Dumnezeu, după Augustin, ci mișcarea gândirii (deci și înlănțuirea de concepte) nu sînt limpezi decît prin prezența lui Dumnezeu. De aceea, urmează comentatorul, nu e vorba să îl dovedim pe Dumnezeu, ci să îl găsim. Despre Augustin se poate spune: *il ne démontre pas, il montre*.

Pîna la urmă, așadar, filozofia lui Augustin nu mai este o doctrină a cunoașterii în sensul obișnuit: este o destăinuire, în înțelesul unei dezlegări de taine. Cele două direcții pe care se mișcă augustinismul ne par acum îndeajuns puse în lumină. Pe de o parte, el se străduiește să intensifice misterul, creînd perplexități în ordinea cea mai familiară; iar dacă nu va cădea în scepticism ci va cîștiga anumite certitudini, acestea nu înlătură cu desăvîrșire misterul ci, în măsura în care țin de o filozofie a prezentului trăit, se grefează tot pe el, pe taina spiritului însuși. Pe de altă parte însă, Augustin concentrează tainele în subiect, iar pe acesta în spirit, în faptul bogat al *cogito*-ului, iar urmarea este că orice desfășurare a vieții cugetului înseamnă o explicitare de sine, orice rostire adevărată — o destăinuire a Dumnezeului adevărat din noi.<sup>3</sup> Nu se putea ca o filozofie, care se întoarce așa de mult către subiect dar în același timp îl încarcă pe acesta de atîtea răspunderi, să nu ajungă la nevoia de a „mărturisi“ fără ocolișuri. *Confesiunile* lui Augustin, care mai

<sup>1</sup> Cap. XXX, pp. 54 și 56.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 125 și 294.

<sup>3</sup> Gilson spune — p. 21 — că adevărul e independent de spiritul pe care îl comandă și îl călăuzește, ba chiar că e transcendent spiritului. Lucrul trebuie luat în ordinea valorii, nu în cea a ființei.

puțin decît orice sînt autobiografie, dau, în această privință, măsura augustinismului însuși.

Și tocmai prin *Confesiuni* se poate începe înfățișarea augustinismului drept o doctrină care explicitează un mister, mărturisește pe Dumnezeu. Augustin nu ar da la iveală mărturisirile acelea, ba nici nu s-ar fi gîndit să le închege, dacă nu ar ști că ființa sa e înnobilită de o prezență înaltă. Cine e el și ce interes ar putea înfățișa, altfel, spusele sale? Dar, de fapt, nu sîntem noi cei care rostim adevăruri, după cum nu sîntem noi cei care învățăm lucrurile cele drepte pe alții. Însuși Adevărul din noi — statornic, față de nestatornicia noastră de făpturi — e cel care predică și instruește<sup>1</sup>, adevăr care nu e nici ebraic, nici grec, nici latin, nici barbar și care zace în adîncul cugetului nostru. De aceea s-a putut spune că nu este de despărțită, la Augustin, problema cunoașterii de cea a existenței lui Dumnezeu.<sup>2</sup> Adevărul lăuntric e principiul viu, obîrșia activității noastre intelectuale. Trebuie să ne ridicăm pînă la acest sîmbure de viață, spre a limpezi propria noastră fire și faptă.

Dialectica progresivă, de la principiu la act, pe care o atingem acum, după ce, printr-o îndrumare inversă, ne-am ridicat pînă la principiu, adică la mister, se manifestă, la început, pe un plan modest: pe cel al conștiinței sensibile. Augustin acordă sensibilității privilegiul de a nu fi cu desăvîrșire pasivă, pe de o parte, și de a trimite mai degrabă înăuntru decît în afară, pe de alta. Iar în această privință, Gilson a dat o analiză într-adevăr remarcabilă, ce trebuie respectată, în liniile ei mari, pentru cel care vrea să pătrundă în conștiința cunosătoare augustiniană. Filozoful descoperă relativ tîrziu — cum s-a văzut din cele de mai sus — spiritualitatea sufletului. Odată înțeleasă însă deosebirea dintre acesta și corp, nimic nu îl mai reține să proclame superioritatea desăvîrșită a celui dintîi, augustinismul ajungînd să treacă drept o filozofie platonice tocmai prin stăruința sa în a profesa acest dualism. Și aici se naște o întrebare<sup>3</sup>: dacă sufletul e cu adevărat superior corpului, atunci cum se face că acesta înrîurește asupra

<sup>1</sup> *Confesiuni*, Cartea 11, cap. III și VIII.

<sup>2</sup> Gilson, *op. cit.*, p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 78.



celui dintîi actul senzației? Dar sufletul — arată îndată apoi comentatorul — nu trebuie privit ca un prizonier în corp, ci a fost creat tocmai cu dorința corpului în care locuiește. Iar pentru a putea protegui mai bine trupul, e cît se poate de firesc ca sufletul să îi perceapă modificările și tulburările. Ca urmare<sup>1</sup>, înrîurirea fizică pe care o îndură corpul este, într-un anumit sens, nu acțiune a acestuia asupra sufletului, ci un soi de „apel” pe care îl face el pentru ca acesta din urmă să își îndrepte atenția asupra-i. Negreșit că există o latură de pasivitate în senzație, chiar în felul în care o concepe Augustin. Dar comentatorul se grăbește să arate că tot modul activ al sufletului este cel care domină teoria senzației. De pildă, o senzație auditivă, precizează el, este făcută posibilă, după Augustin, doar de către memorie; aceasta e cea care reține începutul, și dă astfel conștiința întregului. Prin atenție și memorie, sufletul dă cu adevărat structură senzației; în așa măsură încît se poate spune că nu simțurile, ci ele două creează cu adevărat cunoașterea sensibilă.

Interpretarea lui Gilson nu trebuie privită drept excesivă. Textele din dialogurile augustinienne exprimă cu destulă limpezime acest primat, de valoare și de acțiune, al ordinii lui *animus* asupra celei a lui *anima*. În unele locuri<sup>2</sup>, filozoful subliniază cum că există o anumită raționalitate chiar și în simțuri, mai ales în văz și auz. Adesea, e drept, nu e decît o raționalitate introdusă de noi acolo în anumite ținte; dar la văz și auz se poate vorbi de o raționalitate intrinsecă, de vreme ce frumusețea se reduce la armonie, care înseamnă pur și simplu *congruentia partium*. În alte locuri, primatul de acțiune al sufletului este exprimat și mai hotărît. În *De musica*<sup>3</sup> este categoric afirmat că sufletul nu îndură ceva de la corp. Ar rămîne totuși faptul, greu de tăgăduit, că, în actul senzației, sufletul pare a primi ceva de la acesta. Dar purtătorul de cuvînt, în dialog, al autorului nu întîrzie să precizeze că tot sufletul e cel care, și cu acel prilej, are primatul. Sensibilitatea nu este înțeleasă în ceea ce are pasiv și

<sup>1</sup> Gilson, *op. cit.*, pp. 81 ș. urm.

<sup>2</sup> *De ordine*, „Patrologia latină”, vol. XXXII, col. 1010, cap. II, art. 32 și 33.

<sup>3</sup> „Patrologia latină”, vol. XXXII, col. 1168.

în dependență de corporal. Ea trimite înăuntru, intelectualizînd și interiorizînd ceea ce părea că ține doar de exterioritate.

Pentru istoria ideii augustinienne de conștiință cunoscătoare, considerarea conștiinței sensibile e la fel de prețioasă ca cea a conștiinței intelectuale, ea reprezentînd, în definitiv, cea mai bună pregătire în vederea înțelegerii celei din urmă. Prin memorie, atenție și o anumită raționalitate, experiența sensibilă trimite, în augustinism, înăuntru, către zonele inteligenței. E de la sine înțeles că, la rîndul ei, inteligența nu va izbucni în afară, ci va îndruma și mai mult către regimul de interioritate pe care îl impune Augustin conștiinței. Același interpret, citat mai înainte, subliniază aspectul de care vorbim, atunci cînd spune<sup>1</sup> că analiza cunoașterii sensibile pune în evidență existența sufletului și a gândirii pure, iar cea a gândirii pure va pune în evidență existența Dumnezeuului lăuntric. Ba ne pare chiar potrivit să transcriem întreaga perioadă unde, după ce exprimă acest paralelism dintre felul cum se capătă senzațiile și cel cum se capătă ideile, interpretul scrie, textual: „Fie că e vorba de a cunoaște un obiect oarecare al inteligenței ori unul al simțurilor, întreaga cunoaștere se înfăptuiește dinăuntru în afară, fără să se introducă niciodată ceva din afară. Doctrina lui Augustin pare deci a tinde să desprindă din fiecare soi de cunoștință o aceeași lege, care ar putea fi numită legea de interioritate a gândirii. În afara sufletului pot exista, și trebuie chiar să existe, anumiți factori care să îl înștiințeze, ori anumite semne care să îl invite să pătrundă în el însuși, spre a consulta acolo adevărul; dar spontaneitatea sa proprie rămîne neîntinată, căci dacă folosește aceste semne spre a le interpreta, el își trage neconținut dinăuntru substanța însăși a ceea ce pare să primească“.

Stăpîni pe această lege de interioritate, sau mai degrabă, cum îl numeam noi, pe acest regim de interioritate care dă stilul augustinismului, nu este îngăduit să pătrundem în centrul doctrinei și să privim de acolo problemele conștiinței cunoscătoare. Iar centrul doctrinei, se știe, stă în evidența spiritului, care, bine cercetată în implicațiile ei, nu e altceva decît evidența prezenței divine. Numai prin Dumnezeu e activă conștiința. Cine nu se

<sup>1</sup> Gilson, *op. cit.*, p. 87.

ridică pînă la el nu o poate înțelege pe ea. În modul ei cel mai elementar, faptul atît de firesc de a învăța, conștiința presupune fără încetare sprijinul luminii divine. De aceea, mai bine decît în orice alte părți, vom găsi, în mica lucrare intitulată *De magistro*, unde se înfățișează tocmai faptul căpătării de cunoștințe, dialectica scoborîtoare, de la principiu la act, ce căutăm.

*De magistro*, dialogul dintre Augustin și fiul său Adeodat — de ale cărui chibzuite răspunsuri filozoful ține să ne asigure că sînt autentice —, pune mai mult decît problema lui a învăța, a învăța pe altul: pune pe cea a lui „a vorbi” în general. În definitiv toate cuvintele sînt semne; și de aceea discuția se va purta întîi și destul de îndelung asupra semnelor. La capătul acesteia, autorul va conchide că sînt de cercetat trei cazuri: cazul în care semnele exprimă tot semne; fie exprimă lucruri care nu sînt semne; fie nu e defel nevoie de semne.<sup>1</sup> În ce privește primul punct, el nu ne poate reține atenția, căci pune în joc mai mult teme gramaticale, cu distincții între *signum* și *verbum* sau *nomen*, tinzînd să arate care dintre ele are sfera mai întinsă. Al doilea punct vorbește nu numai despre semne, dar și despre lucrurile semnificate. În privința unor astfel de lucruri, Augustin socoate că obiectele denumite au precădere asupra semnelor.<sup>2</sup> Conținutul gîndirii îl interesează mai mult decît expresia ei, după cum e și firesc pentru un filozof ca el, care urmărește atît de puțin definirea noțiunilor, punînd în schimb accentul pe materialul lor viu. Dar cu privire la al treilea punct se concentrează ceea ce e mai însemnat în micul tratat augustinian. Care sînt lucrurile, actele, stările ce pot fi definite fără semne? La prima vedere numai vorbirea pare să nu aibă nevoie de semn, adică de cuvînt, ea fiind ceva de la sine, prin simplul fapt al manifestării ei; dar de fapt ea însăși este semn, așa încît, arătîndu-se pe sine, nu face altceva decît să se semnifice.<sup>3</sup> Cu toate acestea afirmația că, în general, nu ar exista nimic care să nu fie cunoscut decît prin semne, e falsă. Augustin a arătat, în destule rînduri, cîte lucruri se pot cunoaște în chip nemijlocit. Toate certitudinile sale sînt de tipul acesta; mai mult încă, orice cunoștință e intuitivă; iar

<sup>1</sup> „Patrologia latină”, vol. XXXII, col. 1206.

<sup>2</sup> Col. 1209.

<sup>3</sup> Col. 1212.

numărul acestora nu este defel mărginit. De aceea el poate socoti greșit să se creadă cum că nu există lucruri care să nu poată fi știute fără semn. Ba o dată subliniază faptul că există o mulțime de cunoștințe — cele intuitive, precizăm noi — care ni se ivesc fără semn, Augustin se întreabă: nu cumva se ivesc toate așa? La urma urmelor, cum putem cunoaște un lucru după semnul său? Ar trebui mai întâi să cunoaștem lucrul, iar abia după aceea semnul ne poate trezi ceva în intelect. Nu înveți prin semne, de pildă prin vorbă, ci aceasta cel mult ne face să pornim la cercetarea unui lucru.<sup>1</sup> De fapt, iar aici filozoful ajunge la teza cea mare: ceea ce ne învață nu e cuvântul, nu e nici magistrul din afara noastră, ci acel magistru lăuntric care ne face și pe unii și pe alții să declarăm adevărate ori greșite unele lucruri, să acceptăm unele învățături, să căpătăm efectiv unele cunoștințe. Ce este mai absurd, își spune autorul, decât să îmi închipui că am învățat ceva pe un îns care, dacă ar fi fost interogat cum trebuie, răspundea singur la toate lucrurile acelea? Hotărât, cel care ne învață nu e altcineva decât adevărul lăuntric, Dumnezeu prezent în conștiința fiecăruia.<sup>2</sup>

Iată regimul de interioritate în care se pune, la Augustin, o dată cu celelalte teme de filozofare, problema conștiinței cunoscătoare. A învăța, lucru care înseamnă, în definitiv, a întâlni „ceva nou“, a cunoaște, e o „iluminație“ dinăuntru în afară. Dinăuntru în afară se orientează totul, în filozofia lui Augustin. Dialectica progresivă de care vorbeam este, de fapt, una scoboritoare, de la principiul ai cărui părtași sîntem la ceea ce în definitiv sîntem. Dacă actul de cunoaștere exprimă ceva din esența noastră, el nu se va împlini de la realitate la spirit, ca la Aristotel, ci de la realitatea spiritului însuși. Nu prin abstracțiune, ci prin iradiere.

## ILUMINAȚIA

După cum aminteam încă mai sus, anumite probleme nu se pun defel în termeni totdeauna identici, la Augustin; ba apar de atîtea ori — revenind, ca și cum s-ar pune pentru întîia oară de

<sup>1</sup> Col. 1214.

<sup>2</sup> Col. 1216.

fiecare dată —, încît ești mai nelămurit decît dacă nu s-ar fi pus deloc. Ce înseamnă, de pildă, faptul acesta că nu se învață prin ceea ce ni se predă din afară, ci prin sîmburele de lumină, lăuntric fiecăreia dintre conștiințe? Înseamnă oare că nu există un plan al adevărului exterior conștiinței, ci numai unul imanent ei și dătător de norme? Că ideile sînt produse de spirit? Sau poate că acesta le găsește în sine, înnăscute fiindu-i?

Dar această din urmă ipoteză a mai fost atinsă în expunerea augustinismului: filozoful o înlătură hotărît în cele din urmă, chiar dacă dăduse de înțeles uneori că o acceptă. Doctrina ideilor înnăscute, împreună cu cea a reminiscenței, au pentru Augustin marele inconvenient că implică, într-un fel sau altul, preexistența sufletului. Problema sufletului în general, de altfel, este dintre cele pe care filozoful le admite fățiș ca de nedezlegat; dar chestiunea preexistenței ar fi încărcat-o de și mai multe enigme, astfel încît el e cît se poate de puțin afirmativ asupra ei.<sup>1</sup> Și apoi, reminiscența poate fi înlăturată prin argumente de bun simț, cum se arată de pildă în *De trinitate*. Cînd Platon afirmă, cum face în *Menon*, că dobîndim o anumită cunoștință geometrică prin simplul fapt că ne reamintim de ea, se poate răspunde cu observația că numărul geometrilor e atît de mic, încît e puțin probabil că am fost cu toții geometri în existențele anterioare; deci afirmația de mai sus nu are temei. Mai degrabă decît în aceasta, putem crede într-o congruență fundamentală a cugetului nostru cu obiectele inteligibile.<sup>2</sup> Așa încît reminiscența, inneismul, preexistența, cel puțin cele de tip platonice, sînt înlăturate. Și cu toate acestea reminiscența și inneismul, dacă nu preexistența, țin un anumit loc în augustinism. Un soi de inneism, afirmă Gilson<sup>3</sup>, i se poate totuși atribui, în sensul unei împotriviri la empirismul aristotelic; și, adaugă el ceva mai jos, în sensul că orice cunoștință adevărată e ceva care nu vine nici de la lucruri nici de la noi, ci de la un izvor mai lăuntric decît propria noastră interioritate — ceea ce îl face pe comentator să

<sup>1</sup> Gilson, *op. cit.*, p. 94: Augustin nu are un text unde să afirme în chip neîndoios preexistența sufletului.

<sup>2</sup> *De trinitate*, „Patrologia latină“, vol. XLII, col. 1011, cap. XV, par. 24.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 102.

vorbească mai degrabă de „intrinsecism“ decît de inneism. Dar e semnificativă nevoia comentatorului de a schimba termenul de inneism, semnificativă pentru un motiv pe care ni se pare că nu îl pune îndeajuns în lumină: acela că filozofia lui Augustin este una a prezentului, cum o numeam mai sus, și ca atare nu își pune problemele originii. Inneismul reprezintă o lărgire a conștiinței pînă la a cuprinde trecutul și începuturile lui. Pe Augustin însă nu îl interesează așa ceva. El privește conștiința în act, iar orizontul său e mai ales cel al actualității. Nu înnăscutul ci intrinsecul e materia lui. De aceea, cu mai multă dreptate decît asupra inneismului, ni se pare că Gilson<sup>1</sup> observă chiar pentru reminiscență un sens augustinian; însă, adaugă el, reminiscența nu mai are sensul platonice de a fi a trecutului, ci e *una a prezentului* (sublinierea noastră): a gândi, a învăța și a-și aminti fiind aici unul și același lucru. Așa cum memoria augustiniană era o trăire actuală iar timpul o concentrare prezentă, reminiscența larg înțeleasă, într-un cuvînt cunoașterea, nu trimite nici ea, în augustinism, la trecut. Filozofia aceasta nu cunoaște nici una din formele istorismului. E a spiritului viu. E a lui „este“.

De vreme ce inneismul nu are, la Augustin, decît un înțeles cu totul special, se poate trece la discuția celei de-a doua din ipotezele făcute, aceea cum că ideile ar fi produse de către spiritul nostru. De natura aceasta să fie regimul de interioritate cerut de Augustin? În privința unui asemenea punct se poate răspunde cu hotărîre: în nici un caz. Augustinismul nu prevede nici un fel de productivitate pentru conștiința cunoscătoare, lucru pe care nu întîrzie să îl pună în lumină toți comentatorii, poate cu excepția neokantienilor. Raționamentul nu creează ci descoperă adevăruri.<sup>2</sup> Deși Ideile „nu trebuie concepute ca reprezentări statice, ci drept energii de o rodnicie nelimitată“, în fapt Dumnezeu însuși iar nu spiritul e creator prin ele.<sup>3</sup> Un alt interpret, J. Hessen, afirmă și el că inteligibilul nu e produs de intelect, lucru care ar opune pe Augustin nu numai lui Kant

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>2</sup> Boyer, *op. cit.*, p. 38. Pentru neokantieni, A. Leder, *Augustins Erkenntnislehre*, Marburg, 1901.

<sup>3</sup> Boyer, *op. cit.*, pp. 119 și 122.

ci și lui Aristotel, prin aceea că îl face să revină, într-un anumit sens, la ontologia idealistă a lui Platon; iar dacă și pe acesta din urmă îl depășește în unele privințe, în nici un caz nu o face în sens aristotelic.<sup>1</sup> În sfârșit, de produs adevărurile nu poate fi vorba, căci spiritul le găsește pur și simplu, scrie Gilson.<sup>2</sup> Filozoful subliniază singur contradicția în care ar sta față de sine un suflet temporal creator de adevăruri veșnice. De altminteri, nici faptul că atâtea cugete felurite au aceleași păreri nu ar fi prea lămurit în cazul că le produc chiar ele. Lucrul acesta l-am văzut noi înșine limpede în textele de mai sus din *De libero arbitrio* ori *De vera religione*. Ordinea adevărului, a inteligibilelor, a Ideilor, e independentă de spirit, dacă nu în sensul de exterioritate în orice caz în sensul de productivitate. Pe de o parte, prin urmare, adevărurile nu figurează în spirit ca fiind înnăscute, după cum am văzut cu prilejul primei ipoteze; pe de altă parte, nici nu îi sînt legate ca fiind create de către el. Neinerente spiritului și totuși prezente în el, independente de acesta și totuși solidare cu mersul său, conținuturile ideale din spirit au un al treilea fel de viață, care trebuie să dea socoteală de însăși viața spiritului.

Căci într-adevăr, dacă spiritul e lipsit, în augustinism, de productivitate, nu reiese defel că ar fi lipsit și de activitate. În definitiv tocmai activitatea trebuie să fie măsura unei filozofii care nu e decît a prezentului. De aceea, nici nu putea să ne satisfacă ipoteza că adevărurile sînt înnăscute spiritului; iar faptul că sînt create de el, ipoteză în care ar fi vorba de o activitate, și încă de una productivă, era cu tărie respinsă de autor. Ne rămîne atunci ipoteza de început, cum că adevărul pe de o parte nu e străin de conștiință, iar pe de altă parte o însuflețește ca fiind un principiu superior ei. Aceasta și este soluția prin „iluminism“, soluție pe care o vom cerceta în ea însăși, trecînd mai înainte în revistă cîteva din interpretările ce i s-au dat.

Centrul filozofiei augustinienne, spune Boyer<sup>3</sup> cu a cărui interpretare începem, rezidă în dependența spiritului omenesc de

<sup>1</sup> Hessen, *Augustins Metaphysik*, pp. 54 și 60.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 156 ș. urm.

lumina supremă. Întemeiat pe această constatare, interpretul caută să dovedească, de-a lungul lucrării sale, următoarele patru teze: teoria augustiniană a cunoașterii pleacă de la faptul că percepem în ființele particulare existența, unitatea, frumosul etc. în chip de Idei; faptul acesta implică, în al doilea rînd, o relație actuală între inteligența noastră și Existența în sine, care e Unitate în sine; relația, în al treilea rînd, constă dintr-o anumită participație la cunoștință, care se află în Dumnezeu și este Dumnezeu însuși; în sfîrșit, toate acestea nu se îndeplinesc fără colaborarea cunoașterii sensibile și fără activitatea proprie spiritului. Dacă nu ar exista ultima afirmație, interpretarea lui Boyer ar fi cît se poate de limpede: inteligența percepe Ideile în măsura în care relația ei cu esența divină îi îngăduie s-o facă. Dar ce vrea să spună comentatorul cînd acordă inteligenței și „o activitate proprie“? În ce poate consta o asemenea activitate? Boyer însuși pare, la început, să treacă totul pe seama lui Dumnezeu. Inteligența noastră, spune el ceva mai jos<sup>1</sup>, prinde ceva doar pentru că e în atingere cu Dumnezeu: ființa în sine, frumosul în sine sălășluiește numai în intelectul divin. Aceasta și este presuposiția metafizică a cunoașterii, iar (observația lui Boyer o vom sublinia mai jos) cu un astfel de argument răspunde Augustin dinainte întrebării lui Kant asupra posibilității judecăților sintetice *a priori*. Spiritul nostru se dovedește a fi legislatorul naturii numai în măsura în care e legat de spiritul unde sălășluiesc prototipurile tuturor lucrurilor; și numai prin comunicația cu Dumnezeu își cucerește intelectul viață și mișcare. Ceea ce nu împiedică pe comentator să revină<sup>2</sup> la părerea sa de început: inteligența omenească trebuie să aibă și ea o activitate proprie. În ce ar consta aceasta? În faptul de a extrage ideea din lucrul sensibil. Dacă percepem Ideea prin Dumnezeu, constatarea prezenței ei în ordinea sensibilă e de resortul nostru. S-ar putea spune chiar: colaborăm cu Dumnezeu la alcătuirea Ideilor. De unde încheierea că, în acest punct, Augustin poate fi socotit aristotelician. Deși în alte privințe înrîuririle platonice sînt incontestabile, aici, spune comentatorul, pe drept cuvînt va arăta

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 212.



Toma din Aquino că Augustin admite existența în noi a unui intelect activ. De această aristotelică natură este activitatea spiritului în doctrina filozofului creștin.

Interpretarea lui Boyer nu este îndeobște acceptată. Ea duce de altfel la un rezultat curios, acela de a face activ spiritul, în doctrina augustiniană, tocmai prin influența filozofiei care ni se părea mai străină de orice dinamism al spiritului: aristotelismul. Și să fie într-adevăr vreo înrudire de fond între o doctrină și alta? Iată lucrul care îl tăgăduiește Hessen, la a cărui interpretare trecem. Presupoziția antropologică a abstracționismului (extragerea Ideii din sensibil), spune el<sup>1</sup>, este uniunea substanțială a sufletului cu corpul. Această uniune era într-adevăr înfăptuită la Aristotel, unde sufletul și corpul stăteau unul față de altul ca forma față de materie, dar defel la Augustin, care, împreună cu Platon, profesează dualismul. De vreme ce materia și spiritul fac două ordini deosebite, după cum fac în general două ordini esențiale și lucrurile, e de la sine înțeles că primele nu mai pot fi „abstrase“ din cele din urmă. De aceea, în ciuda interpretărilor aristotelizante<sup>2</sup> și chiar în ciuda unor texte de unde ar putea reieși că Augustin înclină spre o asemenea epistemologie, Hessen crede că doctrina abstragerii inteligibilelor din sensibile îi e străină. La fel ca doctrina intelectului activ.<sup>3</sup> Dar atunci ce înțeles are activismul, în doctrina de față? Singur înțelesul de a exprima întîiurirea nemijlocită a factorului divin. Caracterizator pentru augustinism, precizează Hessen, nu e numai faptul că dă cunoașterii o întemeiere metafizică — lucru pe care comentatorul îl pune în titlul lucrării; o asemenea întemeiere va da și tomismul, iar orice filozofie creștină este, poate, legată de acest fel de a vedea lucrurile. În schimb, la Augustin, spre deosebire în primul rînd de Toma din Aquino, recursul la divinitate este direct, nu indirect. Intelectul omenesc nu e o copie a celui divin, ci e de-a dreptul iluminat de el. Valoarea absolută a cunoașterii presupune un absolut metafizic.<sup>4</sup> Pe toate planurile, soluția e în

<sup>1</sup> *Augustins Metaphysik*, p. 52.

<sup>2</sup> El însuși dăduse o asemenea interpretare în lucrarea din tinerețe *Die Begründung*, p. 52.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 305.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 117, 123, 285 și 301.

Dumnezeu, care e deopotrivă dătător al ființei și al gândirii, spune Hessen. Aceasta nu înseamnă că intelectul e cu desăvîrșire pasiv: îi rămîne încă rolul de a intui Ideile, apoi de a aplica aceste „reguli de adevăr” asupra materialului sensibil.<sup>1</sup> Înseamnă numai că natura intelectului omenesc nu poate fi înțeleasă decît drept cufundată în absolut.

Dar o nouă interpretare vine să ne precizeze și mai mult ce se poate înțelege prin activism și iluminism în doctrina augustiniană. Este vorba de studiul lui E. Portalié, din *Dictionnaire de théologie catholique*. Cunoașterea intelectuală nu este unul din capitolele limpezi ale lui Augustin, scrie Portalié.<sup>2</sup> Filozoful însuși a recunoscut că în ea zace un mister. Iar problema e cu atît mai grea cu cît reprezintă un fragment din cea generală a dependenței noastre de Dumnezeu. Într-adevăr, toate afirmațiile filozofului duc la concluzia că spiritul nostru este în stare să prindă adevărul cel neschimbător, și îl prinde în sînul luminii divine. Ce înțeles are aceasta? se întrebă Portalié. Înțelesul de mai târziu, averroist (ce atribuie unei inteligențe separate cunoașterea) și panteist? Dar este un lucru fără putință de tăgadă că Augustin a combătut orice panteism. Înțelesul că sufletul nostru ar contempla însăși Ființa divină, în sînul căreia ar vedea Ideile, cum va spune Malebranche? Însă Augustin a înlăturat, spune comentatorul, orice viziune a lui Dumnezeu ca obiect, privindu-l numai ca agent care produce în noi ceea ce e trebuincios cunoașterii, nu prin idei înăscute ci în însăși clipa cunoașterii. În sfîrșit, să dăm oare iluminismului un înțeles scolastic și să privim pe Dumnezeu drept lumină a sufletelor, întrucît e cauză creatoare a inteligenței și oferă prototipurile oricărei cunoașteri adevărate? „Dar — scrie textual comentatorul<sup>3</sup> — ... dacă am admite aceasta, ar trebui să recunoaștem că sfîntul Augustin nu ar fi atins niciodată problema cunoașterii, problemă ce pare totuși a fi fost preocuparea vieții sale întregi.” Și de fapt, filozoful spune mai mult decît atît: el arată în ce constă inteligența dată de Dumnezeu și cum poate ea, ființă fiind, să prindă adevărul cel veșnic. Platon spusese: prin remi-

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 112 și 113.

<sup>2</sup> Col. 2334 ș. urm.

<sup>3</sup> Col. 2335.

niscență; Aristotel — prin abstracție; alții — prin idei înnăscute. Teoria augustiniană, însă, e cea a iluminăției: o efectivă deși misterioasă influență a lui Dumnezeu, îndeplinind rolul intelectului activ, dar fără să fie un astfel de intelect, cu idei, dar nu înnăscute, ca la îngerii, ci produse succesiv — iată ce aduce drept propriu Augustin.

Cu toată sublinierea lui Portalié cum că, în cunoașterea intelectuală, augustinismul lasă loc unui mister, lucrurile pot fi duse mai departe de cum o face el. Interpretarea lui Gilson<sup>1</sup> ne-o va arăta. Pătrunzătorul comentator arată pînă la ce punct poate fi înțeleasă și redată doctrina iluminismului. După Augustin, spune el, nu Dumnezeu e în noi, ci mai degrabă noi sîntem în el. Acesta trebuie să fie sensul interiorității mai sus amintite, și numai cu o astfel de înțelegere putem scăpa de primejdia imanentismului. Conștiința augustiniană cere răsfrîngere asupra-și: dar numai pentru că printr-un act de interiorizare poate atinge o altă ordine, pe care o implică. În termenii lui Gilson, faptul sună: „sufletul augustinian trece prin sine doar spre a se depăși”<sup>2</sup>. Esența divină, în care e cufundată conștiința, îngăduie acesteia activitatea. „Gîndirea vede ca ochiul, Dumnezeu luminează ca soarele.” Dar, adaugă comentatorul, după cum lumina soarelui implică, nu înlătură ochii, la fel lumina divină presupune un intelect omenesc. Nu este defel vorba la Augustin de un intelect agens. În timp ce acesta ar lucra din afara gîndirii, iluminăția divină se exercită în chip nemijlocit asupra ei. De asemenea, iluminăția nu se abstrage din sensibil<sup>3</sup>, așa cum voia Aristotel, ci senzațiile, deși încă necesare, nu fac decît să ne întoarcă și ele către lumina lăuntrică. Nu să abstragă ci să intuiască, urmărește Augustin. În definitiv, deosebirea dintre aristotelism și doctrina sa este, în punctul acesta: prima dă socoteală de concept, pe cînd iluminăția — de adevăr<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 115. Teoria abstragerii inteligibilului din sensibil e străină lui Augustin, spune și P. Bernard Kälin în *Die Erkenntnislehre des heiligen Augustinus*, Sarnen, 1920, p. 42.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 117 și 119. La fel crede R. Jolivet, în *La Doctrine augustinienne de l'illumination*, „Mélanges augustinien”, Paris, 1930, p. 112.

„iluminația gândirii prin Dumnezeu în augustinism; iluminația obiectului printr-o gândire pe care Dumnezeu o luminează în aristotelism” — iată deosebirea dintre iluminația-adevăr și iluminația-abstracție, așa cum o vede Gilson.

Poate singură interpretarea comentatorului din urmă ne îngăduie să vedem pe deplin ce trebuie înțeles prin iluminism și cum se face că, potrivit cu această doctrină, Adevărul nici nu e străin de conștiință, dar în același timp o însuflețește ca un principiu superior al ei. A nu cădea în imanentism, dar a nu ajunge nici la un tip de panteism — fără ca, printr-o asemenea procedură, să se conceapă o divinitate transcendentă și separată, de tipul intelectului activ averroist de mai târziu — acestea erau primejdiile pe care trebuia să le ocolească viziunea lui Augustin. Într-o astfel de privință, augustinismul pune și dezlega, în felul său, problema cea mare a oricărei filozofii creștine, problemă despre care am amintit mai sus: cum poate fi îndumnezeit omul, fără a înceta să fie om? Problema și dezlegarea ar fi desigur interesante de urmărit peste tot în viziunea augustiniană. Ne-am mărginit însă la ordinea cunoscătoare a vieții cugetului, scoțind la iveală foloasele pe care le trage filozoful prin compararea cu faptul luminii. Și nu trebuie să se creadă că lumina e un simplu termen de comparație aici. Dimpotrivă, e vorba de o adevărată metafizică, iar cu augustinismul căpătăm un capitol însemnat din ceea ce ar putea constitui, în Antichitate, o metafizică a luminii. S-a subliniat, într-un rînd<sup>1</sup>, rolul cel mare pe care l-a jucat praful văzut într-o rază de soare, în formarea anumitor concepții cosmologice, a atomismului de pildă. Cu atît mai mult s-ar putea sublinia rolul luminii. Unul din comentatorii lui Augustin<sup>2</sup> închipuie chiar un istoric, în Antichitate, al acestei probleme, istoric ce ar începe, poate, cu focul lui Heraclit, continuîndu-se cu teza din *Politeia* că Binele este un adevărat soare în lumea esențelor, și amintindu-se apoi de rolul luminii la Philon, Plotin și Proclus. Fapt este că lumina e cea care dă socoteală de natura cugetului omenesc, după Augustin. Iar metafizica experienței interne, transformată într-o metafizică a luminii, reprezintă capetele gândirii filozofice la Augustin.

<sup>1</sup> Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*.

<sup>2</sup> Hessen, *Augustins Metaphysik*, p. 74.

În fapt, gîndirea lui Augustin nu se mișcă între acești doi termeni extremi, ci se precizează treptat, pornind de la unul înspre celălalt. Ba chiar este mai lesne să ajungi de la metafizica experienței interne la metafizica iluministă, unde lumina e tot internă, decît să precizezi cum a putut-o rupe Augustin cu întreg spiritul antic, naturalist chiar atunci cînd se manifesta, ca la Plotin, într-o supranatură. Miracolul acesta, pe care nu am făcut decît să îl descriem, mai puțin să încercăm a-l explica, ține deopotrivă de vocația filozofică a lui Augustin și de orientarea prin creștinism a gîndirii sale. Vocația sa personală e cea care îl ajuta să vadă că o filozofie, chiar asupra naturii, nu poate fi căutată, în măsura în care vrea să rămînă o filozofie, decît în ordinea spiritului. El cîștigă astfel dintr-o dată conștiința că nu misterele trebuie să îl intereseze ci misterul: nu enigmele naturii ci taina spiritului. Numai că, încredințat fiind că această concentrare a misterului în spirit, departe de a dezlega greutățile, le sporea, Augustin adîncește și el taina spiritului, în loc să o treacă cu vederea. De aici toate nedumeririle, neștiințele și perplexitățile pe care le trezește în propriul său cuget; de aici faptul îndoielii interiorizatoare, de aici neliniștea, uluirea și chiar spaima în fața unor fenomene ale spiritului atît de obișnuite, cum era cel al memoriei sau simțămîntul timpului: de aici, în sfîrșit, revelația aceea plină de consecințe, cum că se află, în cugetul nostru, ceva mai intim decît noi înșine. Dar, înainte de a ajunge la Dumnezeu acela, mai lăuntric decît noi înșine, pe care i-l va revela creștinismul, Augustin precizează, tocmai în căutarea Dumnezeului celui viu, viața spiritului drept o sete de certitudine interioară, sete la care sfîrșește sentimentul, intens reliefat, al misterului și neștiinței. Filozofie a spiritului, filozofie a misterului, filozofie a setei de certitudine, gîndirea augustiniană nu întîrzie să se califice drept o filozofie a prezentului. Pentru că e una a certitudinii interesează ea atît de mult cîmpul cunoașterii; dar pentru că e una a prezentului prilejuiește ea atît de puține soluții definitive pentru ordinea cunoașterii. Doctrină întinsă prin aceea că temele se pun și se repetă neîncetat în cadrul unei trăiri spirituale, augustinismul se opune filozofiei lui Aristotel, unde întinderea se capătă prin simplă compunere sistematică. Vocația filozofică a lui Augustin este de a da gîndirii o densitate maximă.

Singur creștinismul putea oferi un conținut de o asemenea densitate. Creștinismul e poate întâia doctrină unde primatul metafizicului se conciliază cu cel al subiectivității. Trăit cu intensitatea subiectivității, absolutul creștin nu se risipește în incertitudinile spiritului, ci dimpotrivă dă acestuia singura garanție de valabilitate a certitudinilor asupra cărora el, în setea sa, se oprește. Conștiința unui adevăr etern se desprinde astfel de ceea ce țin drept certitudini comune conștiințele intelectuale. Dumnezeu e, în intimitatea noastră, dătătorul de adevăruri și norme, conștiința noastră normală. După ce ne-am urcat pînă la el pe treptele trăirii noastre spirituale, putem coborî de la el ca de la un principiu de viață. El este viața însăși, însuflețind deopotrivă Ideile și spiritele. În timp ce la Platon Ideile trebuiau să se relativizeze pentru a fi îmbrățișate de viața spiritului, la Augustin viața spiritului este ridicată la nivelul unui absolut care lasă Ideile esențe veșnice. Spiritul nu încetează să fie, prin aceasta, mărginit și omenesc; dar el îl mărturisește pe Dumnezeu, destăinuind misterul de care atîrnă.

Conștiința cunoscătoare devine, în chipul acesta, la Augustin, o conștiință mărturisitoare. Dacă ea cunoaște, e pentru că e vie, iar dacă este cu adevărat vie, e pentru că ține de izvorul pe care, în fiecare din desfășurările ei, îl destăinuie. De aici dinăuntru e făcută cu puțință cunoștința noastră sensibilă, și tot de aici purcede cunoștința noastră intelectuală. Într-un asemenea regim de interioritate, actul de cunoaștere reprezintă proiectarea dinăuntru în afară, de la conținut către expresie, a spiritului împărtășit în lumină.

Și-a pus atunci Augustin cu adevărat problema vieții spiritului pentru ea însăși? Ai impresia că mai degrabă ar fi putut-o prilejui și dezlega decît a pus-o. Așa cum un comentator citat mai sus, Boyer, observa că Augustin răspunde dinainte întrebării lui Kant asupra posibilității judecăților sintetice *a priori*, prin aceea că arată constructivismul inteligenței noastre de îndată ce ea vine în atingere cu Dumnezeu, la fel problema vieții spiritului e, teologic, dezlegată, de vreme ce spiritul e părtaș la viața Adevărului însuși. Dar dacă problemele nu se pun — poate pentru că Augustin nu voia prea mult să întîrzie în cîmpul filozofiei —, aceasta nu dovedește că ele nu s-ar putea pune în cadrul

doctrinei. Dimpotrivă, climatul creat de ea pare cît se poate de potrivit spre a gândi temele dinamismului de cunoaştere al spiritului. Şi, dealtfel, dacă Augustin nu îşi pune problema vieţii cunoscătoare a spiritului chiar sub forma temei lui „cum e cu putinţă ceva nou“, faptul se întîmplă, poate, prin aceea că, dintr-un motiv sau altul, o criză zenoniană, adică teama de imobilizare în contemplaţie a gândirii, nu s-a ivit în cugetul său. În schimb problema vieţii spiritului s-a pus în unele momente, dacă nu cu tema lui „ceva nou“ măcar cu tema cealaltă, la fel de semnificativă: „cum e cu putinţă să cunoşti ceva ce nu cunoşti“. Într-un loc amintit din *De magistro*<sup>1</sup>, filozoful se întreabă dacă, în fond, se poate cunoaşte ceva prin semne: „Căci, spune el, atunci cînd mi se dă un semn, dacă nu ştiu al cărui lucru este el semn, nu mă poate învăţa nimic; iar dacă ştiu ce lucru semnifică, atunci ce mai învăţ prin semn?“. De asemenea în *De trinitate*<sup>2</sup>, Augustin afirmă că „orice pornire de a învăţa a spiritului, adică dorinţa de a şti ceea ce nu ştim, nu este îndemnul lucrului pe care nu îl ştii, ci al celui pe care îl ştii, datorită căruia doreşti să ştii pe cel neştiut“. Dacă, la citatele acestea, adăugăm unele locuri din *Confesiuni*<sup>3</sup> de pildă, în care autorul condamnă metodele de predare ce tiranizează conştiinţele şi reclamă pentru spirite o „liberă curiozitate“ şi o spontaneitate de cunoaştere, atunci ne dăm seama ce climat potrivit alcătuia augustinismul — în fapt chiar, nu doar principial — pentru filozofat.

În cazul acesta, că o gândire ca a lui Augustin ar putea fi privită numai în ordine filozofică, nu am şovăi să o calificăm drept monoteism al cunoaşterii. În faţa politeismului aristotelic de care aminteam, în faţa acelei însufleţiri, cu tot soiul de entităţi şi principii motoare, a lumii pe care spiritul întreprindea să o cunoască, într-un cuvînt în faţa pluralităţii de mistere nu întotdeauna deschis proclamate, Augustin aşeza un spirit împlîntat în misterul unic, însuşindu-şi, interiorizînd, subiectivizînd acest mister, spre a putea, în cele din urmă, să îl destăinuie. Că acest monoteism al cunoaşterii aducea o soluţie pentru viaţa spiri-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, col. 1214.

<sup>2</sup> Cartea 10, cap. I, p. 3.

<sup>3</sup> Cartea 1, cap. XII şi XIV.

tului, ni s-a părut mai puțin semnificativ decît faptul că îngăduia ca problemele acelei vieți să se pună. Politeismul cunoașterii dădea și el răspunsuri, fără însă a putea să creeze cu adevărat probleme. Dar în timp ce aristotelismul rămînea în filozofie, deși nu izbutea să dea întotdeauna relief filozofic problemelor sale, augustinismul, în sînul căruia acest relief e cu putință, trecea dincolo de zările filozofiei.

Cu subiectivitatea sa, spunea un contemporan<sup>1</sup>, Augustin ne este uneori mai apropiat decît filozofi ca Hegel ori Schopenhauer. Numai cu subiectivitatea? Lecția cea mare a augustinismului este, poate, de a ne arăta cît de apropiat ne stă, filozofic vorbind, o doctrină care profesează și altceva decît filozofie. Ești ispitit să te întrebi, atunci cînd vezi toată prospețimea gîndirii lui Augustin, dacă nu cumva teologia sau, cu un termen mai puțin îngrijorător, antropologia religioasă singură poate întemeia o filozofie vie. Și firește că nu vei da un răspuns afirmativ, atîta vreme cît vrei să rămîi cu filozofii și în filozofie. Dar simplul fapt că Augustin deșteaptă o asemenea întrebare măsoară tulburarea — de bun îndemn — pe care o aduce întîlnirea cu el.

---

<sup>1</sup> R. Eucken, *Die Begründung...*, p. 112, citat de Hessen.



#### IV

## ÎNCERCAREA LUI TOMA DIN AQUINO

Unul din locurile comune ale istoriei este afirmația că Evul Mediu reprezintă, în ceea ce privește cugetarea, cea mai temeinică strădanie de a alcătui o filozofie creștină. În acest scop se pornește de la Augustin, care încheie o perioadă, dar și deschide o alta; se dezvoltă, trecându-se peste câteva veacuri cu adevărat sărace în producție filozofică, chestiunea mult dezbătută a universalităților, chestiune ce nu era străină de unele interese teologice; se ajunge la momentul cel mare al Scolasticii, veacul al XIII-lea, unde Toma din Aquino reprezintă culmea unei epoci și, pentru mulți comentatori, filozofia creștină însăși; în sfârșit se schițează doctrina urmașilor, amintindu-se mai pe larg despre un Raimundus Lullus și mai ales un Duns Scotus, socotit de unii<sup>1</sup> cel mai însemnat gânditor al Evului Mediu — spre a se rotunji astfel viziunea unei perioade filozofice unde gândirea creștină s-ar fi manifestat din plin.

Dar stau indiscutabil așa lucrurile? Este oare vorba aici de cea mai înaltă formă a filozofiei creștine, de filozofia creștină însăși? Cîțiva istorici șovăie să o proclame, și poate că șovăiala lor are multă îndreptățire. Așa cum gândirea teologică a creștinismului a lucrat asupra altui material și a făcut-o în alt spirit decît teologia înaintașă, o filozofie creștină trebuie să fie altceva decît o sistematizare ori o simplă sinteză a unor materiale pe care să le fi pus la îndemîină Antichitatea. Iar tocmai aceasta poate fi și a fost imputat Scolasticii: faptul că lucrează asupra unor probleme care nu îi aparțin, sau o face într-un spirit care nu o definește îndeajuns de limpede pe ea însăși.

---

<sup>1</sup> Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1935.

Lucrul nu e tăgăduit, în parte, nici de către cei care văd în Scolastică o perioadă originală în istoria cugetului. Ba, spun ei, tocmai de aici reiese cât de stăpînă pe sine era această perioadă, care nu se sfia să dezbată problemele altora și să pună totuși, deseori fără să își dea seama, pecetea sa. Cine știe, exclamă undeva Gilson<sup>1</sup>, dacă medievalii nu au fost mai originali decît credeau ei înșiși atunci cînd socoteau că îi urmează pe Platon și pe Aristotel! Iar originalitatea ar sălășlui tocmai în închegarea unei filozofii creștine, care să transfigureze întreg materialul nescolastic asupra căruia operează.

Negreșit că, dacă s-ar atinge un adevărat tip de filozofie creștină, originalitatea scolasticii ar fi salvată. În felul acesta, oricît de străine i-ar fi unele probleme, ea și le-ar însuși, ridicîndu-le la rangul de teme ale unei gîndiri autentic creștine. Numai că această chiar se pune în discuție: este ori nu filozofia medievală una autentic creștină? Medievaliști dintre cei mai de seamă, cum era istoricul amintit mai sus, așa afirmă. De aceea și proclamă ei că o filozofie medievală există: ea fiind cea creștină prin excelență.<sup>2</sup> Dar dacă încerci să vezi ce înțelege cîte un istoric din aceștia prin filozofia creștină, nu capeti întotdeauna lumina dorită; și astfel se face că medievalismul este neîncetat pus în discuție, ori de cîte ori concepul de filozofie creștină capătă alt conținut.

Pentru Gilson, de pildă, ca pentru mulți alți istorici, filozofia creștină este acea doctrină care, „deși deosebind formal între cele două ordine, socoate revelația creștină drept un auxiliar indispensabil rațiunii”<sup>3</sup>. Iată însă o accepțiune care, cu toată autoritatea istoricului, lasă loc discuției. Ea îngăduie prea multe libertăți unei filozofii creștine. Dacă revelația nu e decît un auxiliar, fie și unul indispensabil, atunci o filozofie creștină poate fi orice, sau aproape orice doctrină filozofică susceptibilă de a porni de la temele revelației. Creștinismul nu ar schimba radi-

<sup>1</sup> *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1-ère série, Vrin, 1932, p. 43.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. VI.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39. Același o spune și în studiul *L'Avenir de la métaphysique augustinienne*, „Mélanges augustinien”, Paris, 1931, p. 361: „*Le nisi creditis, non intelligetis est et restera éternellement la charte de toute philosophie chrétienne*”.

cal viziunea filozofică: ar fundamenta-o și întregi-o doar. Însă un asemenea fel de a privi lucrurile lasă în umbră adevărata nou-tate adusă de viziunea creștină; și așa se face că se poate numi filozofie creștină cea a lui Platon plus ceva, sau, mai ales, filozofia lui Aristotel, întregită prin același ceva.

De preț ni se părea, în doctrina lui Augustin, faptul că, deși supranumită platonică, ea nu se mulțumea să dea o simplă întregire platonismului, ci făcea altceva decât el. Iar prin augustinism am dobândit sugestia unui concept de filozofie creștină deosebit de cel din definiția lui Gilson. Filozofia creștină, spun-eam acolo, este cea care se adaptează condiției de îndumnezeire nemijlocită a omului, îndumnezeire care însă nu îl scoate pe acesta din ursita și îngrădirile sale omenești. Prin conștiința unui Dumnezeu lăuntric și nemijlocit activ în sînul nostru, Augustin putea răspunde acestei chemări. Cînd același Gilson spune<sup>1</sup> că alegînd pe om în raportul său cu Dumnezeu luat centru de perspectivă, filozofia creștină își dă un centru de referințe fix, care îi îngăduie să introducă în gîndirea sa ordinea și unitatea (ceea ce face ca filozofia creștină să fie mai sistematică decât celelalte), comentatorul nu ne pare a vorbi de un raport de imediatețe între om și Dumnezeu. Și de aceea, în fapt, Dumnezeu iar nu omul îndumnezeiește, după el, centrul filozofiei creștine. Dar cu filozofia creștină ni se pare că se întîmplă altfel: ea așază pe om drept centru de perspectivă și face din antropologism miezul dezvoltărilor ei. De aceea un gînditor de azi — fără excepțională autoritate în lumea filozofică poate, dar care, în lucrarea citată mai jos, aduce sugestii dintre cele mai de preț —, Berdiaev<sup>2</sup>, putea spune că, deși aparent paradoxal, filozofia modernă, mai ales cu idealismul german, i se pare mai creștină decât cea scolastică, plină cum este aceasta din urmă de platonism și aristotelism. Căci, potrivit cu creștinismul, precizează el, omul e așezat în centru, ajungîndu-se oarecum la o perspectivă idealistă a lumii — în chipul acesta se pune la moderni și în filozofia creștină problema, inexistentă la antici, a libertății — în timp ce filozofia elenă era întoarsă înspre natură și obiect. Dar cu

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>2</sup> *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936, p. 16.

Augustin avusesem dintru început o asemenea viziune dinăuntru în afară și de la om către lume. De aceea, dezlegările pe care le aducea el, și în particular cea a problemei care ne interesează cu deosebire, problema vieții spiritului, puteau fi privite drept cu adevărat creștine.

Aceste precizări ale punctului de vedere în care ne așezăm ne vor îngădui să apreciem, potrivit cu el, măsura în care Scolastica aproximează ceea ce pe nedrept, poate, unii istorici declară că atinge pe deplin: viziunea creștină însăși. Ceea ce te izbește, în Scolastică, este dorința de a adapta creștinismului anumite probleme, nicidecum de a le regîndi ori transfigura. Este destul să cercetezi — dacă lucrurile nu ar fi prea cunoscute — cazul debaterii universalilor, spre a vădi această diminuare de principiu a filozofiei creștine prin Scolastică. Într-adevăr, de unde izvora problema universalilor, ce avea să obosească spiritele timp de șase veacuri? Dintr-o simplă frază, cum se știe, a comentatorului grec Porphyros, tradusă de Boethius. Era o frază care nu făcea decît să amintească de una din problemele pe care și le-ar fi putut pune Antichitatea; nici măcar soluții nu înfățișa comentatorul. Dar fraza, în nuditatea ei, părea destul de tulburătoare spre a deștepta interesul speculativ al unor minți, despre care multă vreme istoricii au socotit — poate pe nedrept — că, fără contactul cu Antichitatea, ar fi rămas barbare.<sup>1</sup> Porphyros arăta că nu vrea să dea o soluție la întrebarea dacă genurile și speciile subzistă în sine ori doar în ipurile de intelect, dacă sînt corporale ori incorporeale, deosebite de cele sensibile ori existente în ele. Ce răspuns se putea da, totuși, întrebării acesteia? Numai două păreau cu puțință Scolasticii: unul, că ele există în sine și în chip deosebit, așa cum se atribuia existența în sine și deosebirea ideilor platonice; altul, pînă la un punct aristotelic, care nu acorda realitate decît individului. Iar cele două răspunsuri aveau să obsedeze Scolastica — cel puțin în prima ei perioadă — făcînd tema debaterilor același secolare. Că debaterile erau alimentate de interese religioase, care se credeau uneori satisfăcute de teza așa-zisă platonice, alteori de cea aristotelică, lucrul nu face din

---

<sup>1</sup> Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, „Introduction“, Paris, 1836, p. LVIII.

problema universaliiilor una originală a Scolasticii, ci justifică cel mult acuitatea cu care se pune. Mai mult încă: admițând chiar că soluțiile nu sînt, în fapt, una platonice și una aristotelice decît printr-o neînțelegere, iar că materia problemei nu era a Antichității ci răspundea doar unui interes din cugetul medievalilor, nu e mai puțin adevărat că aceștia priveau lucrurile într-un fel ce ne pare azi cu greu a ține de modul creștin al filozofiei. Existînd în lucruri sau în intelect, genurile erau un prilej dar nu un destin de a gîndi, pentru această filozofie presupusă creștină.

Într-un cuvînt, dacă Scolastica înseamnă, pentru gîndire, o întemeiere filozofică pe bază de creștinism, întemeierea nu e de întîlnit în problemele, de lungă dezbatere, ale universaliiilor. E drept că dezbateră aceasta nu umple, cu toată lungimea ei, decît o parte din Evul de Mijloc. În cealaltă parte, pentru care e reprezentativ un Toma din Aquino, problema nu se mai pune cu aceeași intensitate; pentru gînditorul acesta, de pildă, ea nu constituia decît un aspect neînsemnat din doctrina sa.<sup>1</sup> Unii istorici, ca Ueberweg și Picavet, merg chiar pînă la a spune că întreaga problemă nu a avut, în Evul Mediu, însemnătatea pe care i-o acordă cîțiva comentatori moderni, în frunte cu Victor Cousin.<sup>2</sup> Dar, însemnată sau nu, problema universaliiilor nu a fost respinsă nescolastic. Iar simplul fapt că o asemenea problemă, aproape cu desăvîrșire ne semnificativă pentru rînduiala creștină, s-a putut pune și a putut trece drept reprezentativă, dovedește că tipul de filozofie creștină pe care îl vom întîlni aici este unul deosebit de cel pe care îl determinasem la Augustin — ceea ce înseamnă că nu e un tip de filozofie creștină decît prin aceea că folosește termenii revelației sacre. Dacă afirmația noastră, cum că Scolastica

<sup>1</sup> Frédéric Morin, „Thomas d'Aquin“, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, ed. abatelui Migne, vol. II, col. 1407; A. și D. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, ed. a 4-a, Paris, Alcan, 1925, p. 53, arată că răspunsul Aquinatului la chestiunea universaliiilor ar fi că adevărul nu e mai veșnic decît inteligența; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, pp. 49 și 416, scrie că Toma răspunde chestiunii universaliiilor — fiind evident antirealist — dar nu cu amănunte.

<sup>2</sup> Charles Filliatre, *La Philosophie de St. Anselme*, Alcan, 1920, p. 9. Adăugăm, cu acest prilej, că deosebirea ce se face uneori între Evul Mediu și Scolastică nu ne poate interesa aici.

împuținează, nu desăvîrșește, conceptul de filozofie creștină este exactă, dacă e adevărat că tipul de filozofie ce se practică acum nu e unul esențial nou, ci reprezintă doar întregirea cu material creștin a unuia vechi, atunci vom regăsi și justifica toate acestea în câmpul problemei care ne interesează, punînd în lumină redusa măsură în care dinamismul spiritului, așa cum se înfățișează într-o filozofie tipică Scolasticii, îmbogățește viziunea antică pe care o ia ca punct de plecare.

## PRECIZĂRI TOMISTE

În particular, cercetarea noastră se concentrează în jurul întrebării: cît de mult aduce tomismul, în ce privește temele conștiinței cunoscătoare peste filozofia aristotelică?

Comentatorii lui Toma din Aquino de cele mai multe ori nu își pun o asemenea întrebare. Fie că ies ei înșiși din rîndurile neotomiștilor, și atunci socotesc că adevărurile lui Aristotel nu pot fi schimbate, ci doar întregite prin cele ale Aquinatului; fie că, respectuoși față de atitudinile marelui scolastic, îl urmăresc pe acesta în pornirea de a nu contrazice ci doar a explicita ceea ce spune „Filozoful“, comentariile lor pornesc mai întotdeauna de la presupuziția că Toma din Aquino nu putea face altceva de cum izbutise a face Aristotel. Plutim, în chipul acesta, într-o lume de adevăruri care cresc în număr, se distribuie pe clase, se rînduiesc în sistem, și niciodată nu se primejduiesc unele pe altele. Într-o asemenea perspectivă critică, nu îți rămîne să crezi decît două lucruri: Aristotel și Toma din Aquino se armonizează pentru că au atins adevărul însuși; sau o fac pentru că, dincolo de adevăr, ei țin de aceeași structură. Și, în fapt, să lăsăm de o parte „adevărul“, care nu poate reține în această schiță istorică unele simple tipuri de soluționare a cîtorva mari teme filozofice, și să urmărim dacă acoperirea aristotelismului cu tomismul e atît de desăvîrșită cum presupun comentatorii și cum cere să se creadă filozoful creștin însuși.

Temele conștiinței cunoscătoare la care ne restrîngem nu sînt reluate de Toma din Aquino chiar din punctul în care le lăsase Aristotel. Între cei doi gînditori se ivise filozofia arabă, iar

tomismul nu poate fi pe de-a-ntregul judecat fără a schița, în câteva rînduri, interpretarea dată asupra aristotelismului de către Averroes. De altfel, pe toate planurile, filozofii arabi îndepliniseră rolul acesta de mijlocitori între Antichitate și Evul Mediu. Se știe cum că filozofii greci erau cunoscuți numai prin traduceri latine din limba arabă, și că un Toma din Aquino, care nici el nu stăpînește prea bine limba greacă, se vede silit, spre a înlătura erorile arabilor, să pună pe un prieten, filologul Wilhelm de Moerbeke, să i-l traducă direct din greacă pe Aristotel.

În ceea ce îl privește pe Averroes, acesta avea să îl nemulțumească în chip special, prin interpretarea sa, pe Aquinat. O schiță a vederilor celui dintîi nu poate fi decît o bună introducere la studiul întîmpinătorului său. Vederile lui Averroes, spune unul din marii săi comentatori, Renan<sup>1</sup>, ca și întreaga filozofie arabă, se rezumă la două doctrine: veșnicia materiei și teoria intelectului. Ultima era sortită să caracterizeze averroismul. Filozoful arab o extrăgea din cea de-a treia carte a *De anima*-ei, încercînd, prin interpretarea sa, să ducă mai departe părerile incomplete ale lui Aristotel asupra celor două tipuri de intelect, unul pasiv, alteori numit posibil, pe care Averroes îl califică drept material, și altul activ, socotit de el un intelect formal. În urma comentariilor arabe, teoria peripatetică a intelectului, rezumă Renan<sup>2</sup>, se înfățișează astfel: 1. prin teoria aceasta se deosebesc două tipuri de intelect, unul activ și unul pasiv; 2. cel dintîi e incoruptibil, cel de-al doilea — coruptibil; 3. intelectul activ e conceput ca fiind în afară oamenilor, întocmai unui soare al inteligențelor; 4. intelectul activ este unul peste toate cugetele; 5. el se identifică inteligențelor lumești. Iar Renan încheie spunînd că primele două teze sînt ale lui Aristotel, teza a treia e îndoielnică, iar teza a patra și a cincea sînt ale comentatorilor.

De fapt, tezele pentru care avea să combată Aquinatul pe Averroes sînt: 1. intelectul ar fi ceva deosebit de cugete; 2. intelectul ar fi unic pentru toate. Mai ales aceasta din urmă duce la unele consecințe care par, lui Toma, inadmisibile din punct de

<sup>1</sup> *Averroës et l'averroïsme*, ed. a 8-a, Paris, 1925 (ap. 1852), pp. 107-108.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 127.

vedere moral și religios. Unitatea intelectului sfârșește cu afirmația unei umanități vii și permanente<sup>1</sup>, nemurirea intelectului înfățișând neîncetata renaștere umană. Numai că învățătura ce se dobîndește astfel arată că nu sufletul individual e nepieritor ci sufletul unic, de deasupra indivizilor. Iar teza aceasta, spune Aquinatul<sup>2</sup>, este împotriva creștinătății: căci dacă după moarte nu supraviețuiește decît intelectul unic, atunci ce devine răsplata individuală?

Totuși nu pentru simple pricini morale și religioase combate Toma pe Averroes, ci pentru că interpretările sale ar fi cu adevărat împotriva „principiilor filozofiei“, ceea ce înseamnă deopotrivă că răstălmăcesc gîndul lui Aristotel și desfigurează adevărul. Separabilitatea și unitatea intelectului<sup>3</sup> sînt de nesusținut, iar filozoful creștin le dovedește pe rînd netemeinicia. Averroes, „*qui non tam fuit Peripateticus quam Peripateticæ Philosophiæ depravator*“ — spune undeva Aquinatul —, nu înțelege în chip potrivit afirmațiile filozofului făcute în *De anima*. O nouă trecere în revistă a textelor autorizează pe filozoful creștin să conchidă<sup>4</sup> că intelectul nu e separat de suflet, ci reprezintă o parte a sa; și anume, putem afirma „că sufletul omenesc este actul corpului, și că intelectul posibil nu e decît o parte sau o capacitate a acestui suflet“ — intelect posibil a cărui separație tocmai fusese proclamată. Ba, ceva mai jos<sup>5</sup>, Aquinatul citează interpretarea lui Themistius, de unde ar reieși că nu numai intelectul posibil dar chiar și cel agens este, după Aris-

<sup>1</sup> Renan, *op. cit.*, p. 138.

<sup>2</sup> *Divi Thomae Aquinatis... opera*, „De unitate intellectus contra Averroistas“, ed. altera Veneta, vol. IXX, Venetiis, 1754, p. 246. La p. 261 se spune că dacă intelectul nu aparține omului, ci doar se unește cu el, în om nu se află voință (care ține de intelect); și deci temeiurile vieții morale sînt nimicite.

<sup>3</sup> Cînd îl combate pe Averroes, Aquinatul îi atribuie o asemenea afirmație nu despre intelectul activ ci, cum vom vedea îndată, despre cel posibil. Comentatorii — chiar Renan — ne lasă să credem că e vorba despre cel activ. Sigur că Renan, care îl cunoaște în original pe Averroes, nu se putea înșela. Dar aici nu ne interesează ce susține Averroes, ci care anume din tezele lui sînt atribuite și combătute de Aquinat.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 248 ș. urm.; p. 254.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 256.



total, o parte a sufletului omenesc. Totuși, în ceea ce privește intelectul agens, vom vedea îndată că tomismul manifestă anumite nehotărîri.

Așadar, separabilitatea e iluzorie. Și tot așa dovedește a fi și cealaltă teză a lui Averroes, teză care afirma că intelectul posibil ar fi ceva unic în toate conștiințele. Lucrul — adaugă Aquinatul într-un pasaj semnificativ pentru vederile și șovăielile sale<sup>1</sup> — s-a spus și despre cel agens, de astă dată cu ceva mai multă îndreptățire, „cu toate că aceasta nu se potrivește cu intenția lui Aristotel, care stabilește că intelectul agens se află în sînul sufletului, de unde compararea sa cu lumina“. Iar aici Aquinatul aduce o mărturie întru totul revelatoare: „oricum ar sta lucrurile cu intelectul agens, a spune că intelectul posibil este unul la toți oamenii, pare, în multe privințe, un lucru de nerostit“. Este limpede, măcar într-un loc ca acesta, că intelectul posibil iar nu cel agens pare „în joc“ la Averroes; și, pe de altă parte, că asupra intelectului agens pot exista îndoieli, care să meargă pînă la a-i acorda separație și unicitate. Acel „orice s-ar crede despre intelectul agens“, exprimă o incertitudine, pe care nici tonul hotărît din marile lucrări sistematice ale tomismului nu o va înlătura pe de-a-ntregul. De altminteri, în punctul acesta, Aquinatul era lipsit de luminile lui Aristotel, lucru pe care îl și mărturisește.<sup>2</sup> Căci, întrucît „nu posedăm acea parte a metafizicii pe care a conceput-o „Filozoful“ cu privire la substanțele deosebite“, e firesc să nu știe nici comentatorii care era interpretarea corectă de împotrivit averroismului; ba chiar poate — fidel cum se voia învățaturii lui Aristotel — să nu știe bine nici el ce trebuie să creadă despre substanțele separate, și dacă e ori nu cazul să numere printre ele intelectul agens.

Oricum ar fi, averroismul este combătut, cu o strășnicie care, cel puțin în ea însăși, rămîne semnificativă. Intelectul omenesc nu poate lucra pe temeiul a ceva care, pe de o parte, să stea ca o substanță deosebită de el și de la care nu ar face decît să participe (nu fusese Aristotel „Filozoful“ care combătuse separația Ideilor platonice și participația lucrurilor reale la ele?), iar pe

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 260.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 267.

de altă parte să reprezinte un dat comun tuturor cugetelor individuale. Toma din Aquino simte și vedește faptul că actul de cunoaștere e o întreprindere mai legată de cuget, mai intimă subiectului de cum s-ar putea crede pe temeiul unor astfel de interpretări averroiste. Nu prin ipostaze și mecanisme din afara conștiinței, ci prin propria ei capacitate, oricât de complicată și în același timp oricât de mărginită va trebui conștiința să se arate vrednică de actul cel nobil al cunoașterii. De aceea, temele pe care le pune în joc filozoful scolastic, cu prilejul scrierii sale împotriva averroistilor, trebuiau adâncite. Cu averroismul erau de câștigat simple victorii în disputele ce se întreprindeau prin universitățile timpului; dar problemele cunoașterii cereau, pentru dezlegarea lor, alte mijloace decât cele polemice, astfel încât filozoful scolastic va simți singur nevoia să își adâncească viziunea antiaverroistă.

Ca și pentru Aristotel, pentru Aquinat doctrina sufletului este una ce revine științelor naturii. „Știința sufletului aparține filozofiei naturii sau fizicii“, comentează el pe „Filozof“<sup>1</sup>, în acele adnotări și expuneri ale aristotelismului, mai reprezentative adesea pentru comentator însuși de cum sînt de lămuritoare pentru Stagirit. Spre a-ți putea reprezenta, așadar, natura sufletului și facultățile sale, printre care va străluci facultatea intelectuală, e nevoie să consideri sufletul ca integrat în lumea din care, în chip firesc, face parte. Niciodată un Aristotel ori un Toma din Aquino nu vor spune: conștiință și lume. Neîncetat conștiința este, pentru ei, ceva al lumii, astfel încât a da socoteală de modurile ei revine la a face o adevărată schiță cosmologică; sau, mai pe larg, o schiță a treptelor de realitate din sînul ființei însăși. De aceea comentatorii au toată libertatea să afirme că, după tomism, constituția noastră ontologică e cea care comandă constituția mentală, sau că, în gîndirea Aquinatului, felul de a cunoaște rezultă în chip imediat din felul de a fi<sup>2</sup> — ceea ce ne îndeamnă să situăm omul mai întîi în ierarhia ființelor gînditoare

<sup>1</sup> *Aristotelis librum De anima. Commentarium*, ed. P.F. Angeli și M. Pirotta, 1925, Cartea 1, lectio II, par. 25, Taurini (Italia), p. 11.

<sup>2</sup> Pierre Garin, *La Théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, vol. I, Desclée de Brouwer, Paris, 1932, p. 214; Gilson, *Le Thomisme*, „Introduction au système de St. Thomas d'Aquin“, ed. a 3-a, Vrin, 1927, p. 59.

și abia apoi să vedem cum gîndește și cunoaște. Dar primatul ființei, în tomism, este mai bine conturat de cum era în peripatetism. Iar lucrul se întîmplă prin aceea că ființa însăși are, aici, mai mult relief și un mai bogat conținut. Gradele de realitate sînt mai amănunțite la Aquinat, în special în ceea ce privește treptele superioare, unde teologia creștină pune la dispoziția ori sugera filozofului scolastic numeroase considerații. În felul acesta, înseși puterile intelective se vor întregi cu forme de viață nepieritoare, iar ceea ce în aristotelism nu ne putea învăța „inteligenta sferelor“, cu privire la îngrădirea sufletului omenesc, ne învață acum contemplarea ori simpla presupunere a intelectului angelic și în primul rînd a celui divin. În această privință nu se poate întîlni un loc mai lămuritor decît cel de la chestiunea a XII-a a *Sumei teologice*, unde se răspunde la întrebarea dacă un intelect creat poate vedea, prin puterile sale firești, esența divină, și unde se precizează, cu prilejul acesta, în ce constă natura cunoscătoare, respectiv a omului, a îngerilor și a lui Dumnezeu.<sup>1</sup>

Într-adevăr, răspunsul la întrebarea pusă este că un intelect creat nu poate cunoaște, prin simplele sale puteri, esența divină. Explicația sună după cum urmează: „Cunoașterea se înfăptuiește în măsura în care cunoscutul se află în cunoscător, potrivit modului de a fi al acestuia. De unde reiese că o cunoștință a unui anumit cunoscător e căpătată după firea lui. Dacă, prin urmare, modul de a fi al unui anumit lucru cunoscut depășește modul naturii cunoscătorului, în chip necesar cunoașterea acelui lucru depășește natura cunoscătorului“. Ultima frază, mai ales, trebuie subliniată. Ea proclamă că granițele unei conștiințe cunoscătoare stau legate de tipul ontologic pe care îl slujește ea, și că deci subiectul cunoscător nu va afla niciodată de la sine esența celor ce sînt mai desăvîrșite, în ordinea ființei, decît sine. Căci felul de a fi a lucrurilor e multiplu, alcătuiind o ierarhie în sînul realității. Există lucruri „a căror natură nu are ființă decît în materia individuală, iar de felul acesta sînt toate cele corporale“; printre ele, s-ar putea deosebi lucrurile materiale, propriu-zise, de cele care au o formă, cum e omul. Există apoi altele „ale căror naturi subzistă în ele însele și nu într-o materie anumită,

<sup>1</sup> *Summa theologica*, quaestio XII, art. 4.

naturi ce totuși nu sînt principiul propriei lor existențe, ci doar posedă existență; de acest soi sînt substanțele corporale pe care le numim îngerii; dar despre îngerii va fi vorba și ceva mai jos. Singur Dumnezeu are o astfel de fire „*ut sit suum esse subsistens*”. Pe cînd celelalte făpturi, chiar și îngerii, capătă existență, Dumnezeu este cu adevărat prin sine. În alte locuri, Aquinatul va exprima același lucru, spunînd că Dumnezeu e singura ființă la care esența e totuna cu existența.

Dintre aceste grade ale realității (deși poate, la drept vorbind, Dumnezeu nu ar trebui rînduit undeva, ci singură natura sa e susceptibilă să fie privită în excelența ei), ce anume cunoaște în chip conatural, adică prin propriile sale puteri, cugetul omenesc? Cunoaște astfel lucrurile „ce au existență doar în materia individuală”; prin urmare cunoaște existența realității moarte și a ființelor corporale, de sub sau de pe aceeași treaptă cu sine. Mai mult decît atît nu poate cunoaște spiritul, întrucît ele constituie „forma unei materii anumite”. În privința facultăților de cunoaștere ale spiritului nostru, ele sînt doar două, sensibilitatea și intelectul. Prima ne pune în contact cu aspectul particular, individualizat, al lucrurilor; ea ne încarcă de *hic et nunc*. Intelectul, în schimb, care nu este actul unui organ corporal anumit, ca sensibilitatea, ne va purta către cele universale, dar cu o restricție caracteristică pentru tomism: nici prin intelect nu cunoaștem orice natură universală, ci doar pe cele care ființează în materia individuală; nu în măsura în care se află în materia individuală, ci întrucît pot fi abstrase din ea de către intelect. Dacă deci se capătă, prin aceasta, o cunoaștere a universalului, pe de o parte nu e vorba de orice soi de universal, iar pe de altă parte cunoașterea se înfăptuiește exclusiv prin extragerea universalului din individualul în care e împlîntat. Într-un cuvînt, obiectul conatural nouă spre cunoaștere — fie prin intermediul sensibilității, fie prin cel al intelectului — nu e altul decît materia individuală, din care însă intelectul și sensibilitatea vor extrage cunoștințe diferite.

Negreșit că nu tot așa se va întîmpla cu modurile cognitive ale ființelor superioare. În privința îngerilor ei, pot contempla esențele în sine. Lor le este conatural să cunoască chiar naturile ce nu ființează într-o materie, „lucru care este deasupra facultății firești a sufletului omenesc, potrivit stării de viață prezente în

care se întovărășește corpul". Totuși nici îngerilor nu le este îngăduit să cunoască esența lui Dumnezeu, adică a ființei ce există prin sine, căci îngerii sînt făpturi create și deci, după cum am văzut, „au“ dar nu sînt existența însăși.<sup>1</sup> De unde reiese că o cunoaștere adecvată a lui Dumnezeu e cu puțință numai intelectului divin. Iar încheierea răspunsului la întrebarea ridicată de art. 4 este: „Intellectul creat nu poate vedea pe Dumnezeu în esența sa, decît în măsura în care Creatorul, prin harul său, se întovărășește făpturii intelectuale“.

Iată o primă și lămurită întemeiere a cunoașterii omenești. Conștiința fiind legată de modul propriu fiecărei ființe, pe treapta ontologică pe care stă omul el poate avea numai un anumit tip de cunoaștere. Spre a statornici ce fel de cunoaștere este aceasta, nu se poate începe decît cu descrierea naturii omului. De aceea Aquinatul nu ostenește să proclame lucrul acesta, care în aparență e un truism, dar constituie pentru el un adevăr de neîncetată referință: adevărul cum că omul e materie în-formată, e și suflet ca act, și materie ca putere; e, într-un cuvînt, spirit și corp.<sup>2</sup> Atît e de respectat adevărul acesta în tomism, încît un comentator de seamă a putut scrie: principiul fundamental al tomismului este că sufletul omenesc nu se definește decît în funcție de corp.<sup>3</sup> Pe temeiul unui asemenea principiu, căile cunoașterii sînt de la început precis orientate. Facultățile înseși nu vor avea un joc liber și în neatîrnare unele față de altele, ci, așa după cum sufletul și corpul alcătuiesc un singur lucru, ele se vor armoniza într-o singură țintă — care e mai mult decît una de cunoaștere, după cum vom vedea; e de a fi, într-o nouă modalitate a ființei. Platonicienii, spune Aquinatul, au nesocotit în chip condamnabil să vorbească despre corp. Aristotel și cei care îi urmează îndrumarea au datoriat să restabilească lucrurile în adevăratul lor echilibru.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Îngerii se deosebesc de Dumnezeu prin aceea că esența lor nu e identică existenței, ceea ce se răsfrînge și în cunoaștere: inteligența lui Dumnezeu se confundă cu esența și ființa Sa, iar îngerul, fiind finit, nu își întinde cunoașterea asupra întregii ființe. V. Gilson *Le Thomisme*, p. 160.

<sup>2</sup> *Summa theologica*, quaestio LXXV, art. 4.

<sup>3</sup> Sertillanges, *op. cit.*, vol. II, p. 119.

<sup>4</sup> Pentru critica platonicienilor, v. comentariul la *De anima*, ed. cit., p. 46, Cartea 1, lectio 8, par. 130.

Însemnătatea deosebită pe care o acordă Aquinatul faptului că omul e un adevărat compus, și numai atât, reiese îndată din enumerarea factorilor care contribuie la actul cunoașterii. Am menționat pînă acum sensibilitatea, pe de o parte, și intelectul, cu dubla sa formă activă și pasivă, pe de alta; am subliniat, de asemenea, că una din facultățile cognitive dă un anumit soi de cunoștințe, cealaltă alt soi. Dar încă din simpla enunțare a materialului asupra căruia opera intelectul — universalii scoase prin abstracțiune din materialul sensibilității — se putea bănuși că facultățile sînt solidare. Iar solidaritatea este desăvîrșită atunci cînd se pune în lumină că intelectului omenesc îi e cu neputință să cunoască fără „fantasmele” date de sensibilitate. Aquinatul accentuează cu multă hotărîre îngrădirea aceasta a intelectului, fie punînd-o în lumină direct, fie menționînd-o indirect, atunci cînd arată că nu putem cunoaște lucrurile rînduite deasupra cugetului nostru, tocmai pentru că prin acesta nu prindem nimic fără de *phantasmata*.<sup>1</sup>

Ce reprezintă aceste date, de origine senzorială, pentru lumea cunoașterii? Ele sînt adevărata materie asupra căreia se va exercita acțiunea intelectului. Imaginea unui lucru, „fantasma” sa, scrie Gilson<sup>2</sup>, felul acesta de a vedea al tomismului, se imprimă în simțul comun (al cărui înțeles e, la Aquinat, același ca al lui Aristotel din *De anima*); mai departe, imaginea slujește ca material intelectului agens, care alcătuiește prin ea speța proprie fiecărui lucru concret. Într-un anumit sens, s-ar putea spune că intelectul produce cu adevărat inteligibilul — e afirmația aceluiași comentator<sup>3</sup> —, și anume luminînd fantasma în actul abstracției, care tocmai o asemenea iluminare comportă. Dar nu e mai puțin adevărat că, fără fantasmele sensibilității, cunoașterea ar fi cu neputință. Și de aceea Gilson va spune, o pagină mai departe: „Sufletul are inteligibilitate în act, dar îi lipsește determinația; fantasmele au determinație în act, dar le lipsește inteligibilitatea. Sufletul ne dă inteligibilitate, iar prin aceasta va fi intelect activ; și primește de la ele determinarea, iar prin aceasta va fi intelect

<sup>1</sup> *Summa theologiae*, quaestio LXXXIV, art. 7. De asemenea, quaestio LXXXVIII, art. 1, și comentariul la *De anima*, par. 772, 791 și 854 din index.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 219 ș. urm.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 222.

posibil". De asemenea, un tomist<sup>1</sup>, cu atît mai credincios doctrinei cu cît e autor de manuale filozofice, după ce accentuase ideea că „fantezia reține și reînvie fantasmеle ori imaginile primite de la simțuri, și astfel oferă intelectului temelia reală ori materia ideii universale", amintește de gradele prin care trece o fantasmă pînă la a deveni concept, anume de stadiul speciei *impressa* și de cel de specie *expressa*, spre a conchide că spețele inteligibile nu sînt *id quod* se primește în chip nemijlocit, ci mediul *in quo* intelectul prinde esențele.

Imprejurarea că spiritul omenesc primește ceva prin intermediul corpului<sup>2</sup>, dar e silit să și prelucreze, să „ilumineze" ceea ce primește, justifică îndoitul caracter al intelectului de a fi împărțit între pasivitate și activitate. De fapt pasivitatea e de un anumit tip, iar acum vom fi în măsură să dăm o mai bună analiză și, eventual, denumire celor două tipuri de intelect. De vreme ce a înțelege înseamnă, într-o privință, a îndura acțiunea unui lucru asupra intelectului, acesta este — spune Aquinatul — o putere pasivă.<sup>3</sup> Numai că trebuie deosebite mai multe soiuri de pasivitate, iar cea a intelectului este nu atît o anumită receptivitate, cît un „a fi în putere" — virtualitate. „*Dicitur*", definește filozoful ultimul soi de pasivitate, „*aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia*". Iar aici termenul „*recipit*" e un simplu fel de a vorbi. Intelectul pasiv (pe care de aici înainte îl putem numi, în chip mai potrivit posibil, cum face Aquinatul, ori și mai bine — virtual) nu primește ceva material, efluvii de imagini concrete ale lucrurilor, cum voiau unii antici combătuți încă de

<sup>1</sup> D. Barbedette, *Philosophia scolastica*, ed. a 63-a, vol. I, Parisii, 1936, pp. 385-386.

<sup>2</sup> „Toată cunoașterea noastră își trage începutul din sensibilitate", afirmă Aquinatul în *Summa theologiae*, quaestio I, art. 9. Gilson, *op. cit.*, p. 214, scrie: „Platon arăta că sufletul cunoaște, în ciuda corpului; Aquinatul că, dimpotrivă, cunoaște «prin corp» și datorită lui". Iar ceva mai jos, la p. 216: „Intelectul uman are ca obiect propriu sensibilul, nu inteligibilul". Iar Rousselot, *L'Intellectualisme de St. Thomas d'Aquin*, ed. a 2-a, Paris, 1924, p. 54: „Natura e bună, deci corpul e făcut în vederea sufletului. Sufletul fiind dat spre cunoaștere, corpul ajută și el cunoașterea".

<sup>3</sup> *Summa theologiae*, quaestio LXXIX, art. 2.

Aristotel. Pasivitatea sa nu e prin raport la lucruri, ci prin raport la celălalt intelect. Acesta va trezi la viață tot ce e în putere în intelectul virtual. Să ne amintim de Aristotel, care afirmă că un tip de intelect este, celălalt devine totul. Sufletul are în putere speciile lucrurilor<sup>1</sup>, iar prezența acestora din urmă nu face decât să le actualizeze: iată sensul pasivității sensibile. Iar acum, odată actualizate, ele se imprimă în simțul comun, unde le va găsi intelectul actualizator.

Dar de ce mai e nevoie de actualitatea acestuia, de vreme ce lucrurile își actualizau specia prin propria lor prezență? E nevoie de al doilea intelect spre a readuce în act și altceva decât singularul pe care îl dau simțurile: universalul aflat în fantasmе. Însă cum intelectul pasiv nu poate întreprinde așa ceva, e necesară o nouă facultate, un intelect cu adevărat nou. Cuvintele Aquinatlui sînt: „întrucît nimic aflat în putere nu poate fi redus la act decât printr-o entitate în act, e nevoie să sălășluiască (*constituere*) în suflet, în afară de un intelect virtual, unul actualizator“<sup>2</sup>. Unui intelect actualizator îi revine sarcina să desprindă esențele împlîntate în materie. Dacă formele ar exista în neatîrnare față de materie, dacă ele ar fi subzistente în sine, cum erau (sau cum spuneau aristotelicii că sînt) la Platon, atunci nu ar fi fost nevoie de nici un principiu de actualizare, lucrurile fiind pe de-a-ntregul actualizate. Dar tocmai de aceea — spune Aquinatul — ajungea Aristotel la un intelect actualizator, „fiindcă nu punea formele lucrurilor naturale ca existînd fără materie“. Cea mai bună dovadă că, spre a obține inteligibile în act, e nevoie de un intelect actualizator, o dă, prin comparație, faptul că sensibilitatea nu are nevoie de o facultate actualizatoare, de un *sensus agens*, întrucît „sensibilele se găsesc în act în afara sufletului“, ele reprezentînd dintru început ceva gata actualizat.

Privitor la intelectul acesta de-al doilea, actualizator, este momentul să precizăm măsura în care îl socotea Aquinatul de natură și localizare omenească. Am întîlnit, în punctul acesta, anumite șovăieli, în cursul polemicii sale cu Averroes. Șovăielile

<sup>1</sup> *Ibid.*, quaestio LXXVI, art. 2: „Sicut... species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili“.

<sup>2</sup> *Ibid.*, art. 3.



stăruie și acum, dar jocul lor este ceva mai îngrădit. „Intelectul actualizator“, scrie filozoful<sup>1</sup>, „este ceva al sufletului.“ Nu în întregime în suflet, dar măcar ceva de-al sufletului. Ba, chiar, textul preîntâmpină o nedumerire, și precizează că, în ipoteza că ar exista un asemenea intelect actualizator separat de cugete, nu ar fi mai puțin necesar să existe, în sufletul omenesc, o anumită virtute, participatoare la acel intelect, și datorită căreia sufletul să izbutească a transpune în act inteligibilul. Acel „ceva“, cere, sub forma unei anumite virtuți active, trebuie să se afle în suflete, va figura în fiecare dintre ele<sup>2</sup> — afirmație care înlătură încă o dată consecințele averroismului, deși nu proclamă cu hotărâre imanența și multiplicitatea intelectului actualizator, ci numai a corespondentului său în conștiințele individuale.<sup>3</sup> Oricum ar fi, acum cunoaștem mai lămurit rolul și mijloacele celor două tipuri de intelect. Ele nu lucrează în lumi deosebite, ci își întregesc unul altuia activitatea. În timp ce misiunea intelectului virtual este de a primi inteligibilele — dar de a o face în felul văzut —, operația celuilalt este de a le abstrage.<sup>4</sup> Nu trebuie să se atribuie intelectului actualizator, care adesea a fost supranumit divin, facultatea de a face mai mult decît a sluji compusul acesta care e omul. Intelectul actualizator nu creează adevărurile și nici nu le poartă cu sine. Într-adevăr, explică Toma în comentariul citat<sup>5</sup>, dacă în sînul intelectului actualizator s-ar afla determinările tuturor inteligibilelor, atunci de ce ar mai avea nevoie intelectul virtual de fantasme? Așa cum lumina actualizează culorile, de unde însă nu reiese că ea posedă în sine determinația tuturor culorilor, intelectul actualizator ridică la viață inteligibilele. El este lumina cugetului și nimic mai mult — iată comparația care

<sup>1</sup> *Summa theologiae*, quaestio LXXVI, art. 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, art. 2 și 5.

<sup>3</sup> Comentînd *De anima*, par. 734, Aquinatul combate iarăși pe averroîști, spunînd: „*Non enim homo esset a natura sufficienter institutus, si non haberet in se ipso principia, quibus posse operationem complere, quae est intelligere; quae quidem compleri non posset, nisi per intellectum possibilem et per intellectum agentem. Unde perfectio humanae naturae requirit, quod utrumque eorum sit aliquid in homine*“.

<sup>4</sup> Comentariu la *De anima*, par. 730–734; V. și Garin, *op. cit.*, vol. I, p. 381.

<sup>5</sup> Par. 739.

revine și exprimă tot ce e mai apropiat de înțelesul tomist al cunoașterii. Printr-o asemenea lumină, întreaga experiență, materie a cunoașterii, e transfigurată. Cunoașterea intelectuală nu e decît senzație transformată, scrie Sertillanges; numai că, prin intelectul actualizator, transformarea e totală.<sup>1</sup>

Între imagine și idee se petrece cunoașterea în sînul tomismului. Gilson spunea pe bună dreptate — cu o vorbă de care aminteam în capitolul anterior — că, în timp ce iluminismul augustinian dă socoteală de adevăr, cel tomist dă socoteală de concept. Dar aceasta nu înseamnă, privitor la ultima doctrină, că ea sfîrșește în abstract, că pierde contactul cu realitatea concretă, fără să fi căpătat, între timp, o adevărată pătrundere a realității metafizice. Conceptul nu este, la Aquinat, ca și la Aristotel de altfel, o abstracțiune goală de conținut<sup>2</sup>, ci o poartă deschisă către ființă, întrucîtva un mod al ființei însăși. Cunoașterea introduce în acest nou fel de a fi, armonizînd activitatea elementelor trecute în revistă pînă acum și îndrumînd spiritul către adevărata sa misiune, care este, după tomism, mai mult decît a pătrunde realitatea: a o capta.

## CUNOAȘTERE ȘI FIINȚĂ

„Tomismul vrea să fie o codificare filozofică a simțului comun, care e din instinct realist“, spun comentatorii.<sup>3</sup> Iată o afirmație care ni s-ar părea întrutotul adevărată dacă tomismul ar fi, fără putință de discuție, una cu peripatetismul. Dar în punctul acesta, unde, după ce am amintit de elementele cunoașterii și materialul asupra căruia poartă ea, potrivit cu doctrina tomistă, urmează să vedem în ce constă actul însuși al cunoașterii, bănuind pentru întîia dată ceva care să depășească pe Aristotel. Nu doar că noua doctrină va contrazice învățătura Filozofului, sau va aduce acel altceva decît ea, pe care l-am fi

<sup>1</sup> Vol. II, p. 168.

<sup>2</sup> „E o greșală“, spune Sertillanges, *op. cit.*, vol. II, p. 169, „să nesocotești punctul de vedere ontologic privind abstracțiunea intelectului actualizator doar în sens logic.“

<sup>3</sup> Garin, *La Théorie de l'Idée*, vol. I, p. 1.

nădărdit de la o adevărată filozofie creștină. Dar, Aristotel se păstrează tot timpul în granițele unei filozofii ce ar putea fi a bunului simț, realismul tomist e atît de elaborat și afirmă cu atîta hotărîre faptul, în aparență paradoxal, că a cunoaște e un anumit fel de a fi, încît bunul simț nu ar mai avea dreptul să se socoate, aici, întrutotul acasă.

Într-adevăr, Aquinatul „pune problema cunoașterii pe terenul ei adevărat, cel al ființei“, vom spune, citînd o autoritate în materie<sup>1</sup>. Axioma de la care pleacă doctrina sa este afirmația că nu cunoști decît ceea ce ești. Iar intelectul reprezintă în felul său, după cum am și amintit, toate lucrurile pe care va avea să le cunoască. Cunoașterea făcîndu-se prin similitudine, e nevoie, spune Aquinatul<sup>2</sup> împreună cu filozoful antic pe care încearcă să îl întregească, ca lucrul cunoscut să figureze, într-un fel anumit, în subiectul cunoscător. Spiritul nu ar deține nici un mijloc de a deveni întreaga lume a lucrurilor cunoscute, dacă nu le-ar avea în puterea sa. Și trebuie reținut faptul că actul cunoașterii duce la o adevărată identificare a cunoscătorului cu obiectul cunoscut, identificare ce nu s-ar îndeplini fără ca și unul și celălalt să aibă puțința de spiritualizare. Existența imaterială a lucrurilor, în intelect, nu poate fi pusă la îndoială, după Aquinat<sup>3</sup>. „În intelect“, spune el, „... lucrurile ființează atît fără de materie cît și fără de condițiile materiale individualizatoare, ba chiar fără de vreun organ corporal.“ Acesta, astfel spiritualizat, este adevăratul obiect al intelectului, așa-numita *quidditas* a sa (pe care o traducem prin esime iar nu prin esență), ce nu are existență deosebită, nu reprezintă o lume în sine dincolo de obiectele reale, cum păreau a susține platonicii, dar, extrasă fiind din lucrurile individuale, e încă de altă natură decît ele și de aceeași natură cu spiritul care o cunoaște. Spiritul și obiectul nu se acoperă, numai: ele „sînt“ unul și același lucru în actul cunoașterii.

Ne pare lămuritor, pentru înfățișarea cunoașterii în act, așa cum se definește ea în tomism, să folosim prezentarea făcută de

<sup>1</sup> Sertillanges, vol. II, pp. 96 ș. urm.

<sup>2</sup> Comentariu la *De anima*, par. 43 și 377.

<sup>3</sup> *Ibid.*, par. 284 și 377.

unul din cei mai ascuți comentatori ai doctrinei, abatele Rousselot<sup>1</sup>. Siguranța și adîncimea interpretării sînt într-adevăr remarcabile, iar concluziile ei ne pot reține în desfășurarea propriei noastre interpretări. Ceea ce își propune autorul este să arate că inteligența reprezintă, pentru Toma, simțul realului, iar aceasta are loc tocmai fiindcă ea este simțul divinului. Să îi urmărim argumentația. Autorul începe cu o foarte instructivă și potrivită critică a intelectului obișnuit, care deformează realitatea. O acțiune de rînd cel mult alterează obiectul; doar intelectul îl pătrunde pînă la a fi el însuși, pînă la a deveni acel obiect. Ea e operația cea mai puțin „abstractivă” dintre toate, spune Rousselot; pierde cel mai puțin din ce este al realității. Iată de la început o formulă bogată în implicații. Comentatorul răstoarnă dintr-o dată convingerea curentă cum că inteligența e abstracționistă, în sensul că sărăcește realitatea. Și dacă lucrul e adevărat pentru abstracționismul de azi, răsturnarea comentatorului e în orice caz binevenită pentru reabilitarea celui tomist. Nu e vorba acolo, ca și la Aristotel, de o simplă ridicare la esențele ideale. Este vorba de o adevărată pătrundere în ființă la Aristotel, de pătrundere într-unul din principiile ei, forma, la Toma — care aici ne apare a îmbogăți aristotelismul —, de regăsire a existenței însăși. Inteligența care pierde cel mai puțin, care nu ocolește, nici nu transfigurează, ci regăsește realul, fiind cu adevărat un simț al acestuia — iată precizarea lui Rousselot, vrednică de primit de către orice comentator al Aquinatului.<sup>2</sup>

În ce anume constă această percepere a realului se poate spune fără întîrziere. A cunoaște înseamnă a prinde pe un „altul”, rolul inteligenței în tomism fiind, după cum arătam și mai sus, de a capta existența, iar nu de a alcătui concepte; sau, și mai bine, de a capta existența alcătuiind concepte. E adevărat că actul de cunoaștere se petrece înăuntru. Dar, precizează Rousselot<sup>3</sup>, imanența nu taie punțile cu realul și nu împiedică trecerea spre altul: căci nu cunoști pe celălalt decît devenindu-l. Dacă sufletul

<sup>1</sup> *L'Intellectualisme de St. Thomas d'Aquin*, ed. cit.

<sup>2</sup> Ceea ce se și întîmplă cînd Sertillanges afirmă (*op. cit.*, p. 46) că tocmai intelectualismul e altceva decît deificarea „abstractului”; e deificarea realului, acesta, ca divin, avînd un raport esențial față de cunoaștere.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 15, notă.

omenesc e înzestrat cu inteligență, lucrul are loc tocmai pentru că el reprezintă „o putere pasivă a oricărei ființe“, în timp ce Dumnezeu e dimpotrivă — spune comentatorul —, puterea activă a oricărei ființe. Prin activitatea inteligenței, spiritul se îmbogățește efectiv, faptul cunoașterii intelectuale fiind, scrie Rousselot<sup>1</sup>, de a uni, în dezvoltarea unui aceluiași act, extensia obiectivă cu o nouă intensitate a vieții subiective. În timp ce materia e ființa unde unul e cu totul de nepătruns de către altul, spiritul e ceea ce, rămânând unul, poate deveni un oricare altul.<sup>2</sup>

Dar, stăruind asupra acestei remarcabile facultăți a inteligenței de a capta ființa, Rousselot nu uită să înștiințeze că se referă la natura în sine a inteligenței, iar nu la felul cum se comportă aceasta din urmă în cugetul omenesc. Aici, negreșit, inteligența va avea îngrădiri; și de fapt îngrădirea principală a spiritului omenesc o vedește împrejurarea că el posedă și rațiune, adică o facultate discursivă, aceasta fiind un semn al inferiorității omenești.<sup>3</sup> Iar întrebarea pe care o pune, în locul Aquinatului, comentatorul său — de vreme ce filozoful creștin trebuie să admită o nepotrivire între inteligența noastră și ființă — este: așa cum se înfățișează ea, în ce chip poate oare inteligența omului să suplinească sau măcar să imite inteligența „apucătoare de ființă“? Dar sistemul tomist, înăuntrul căruia o întrebare ca aceasta e cât se poate de potrivită, nu îi aduce, în definitiv, dezlegarea adevărată, iar Rousselot merge pînă la a muștra pe Aquinat că nu a fost întotdeauna îndeajuns de intelectualist, ci adesea „raționalist“ în exces.<sup>4</sup> Știința rațională e un surogat omenesc al ideii intuitive, ni se spune acum, în încheiere. Nervul deducției e substituția echivalentelor; dar, potrivit cu axiomele și spiritul metafizicii tomiste, în lumea inteligibilelor pure nu există echivalente. Deci contrastul dintre intelectia-tip și știință este desăvîrșită.<sup>5</sup> Intelectualismul tomist este mai ales triumfător în descrierea cugetului angelic și a celui divin. În ceea ce privește

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 144.

intelectul omenesc, tomismului îi rămîne meritul de a-i fi prescris granițele sale adevărate.

Se vede bine acum de ce spunea Rousselot, și în ce măsură e adevărat, că inteligența este simțul realului, atît cît, în forma ei cea mai înaltă, este simțul divinului. Gîndirea lui Dumnezeu este, prin simplul ei exercițiu, creatoare de realitate; iar dacă inteligența noastră recucerește, pe cît îi stă în puteri, această realitate, e tocmai pentru că și ea ține de gîndirea Creatorului. Cognoscibilitatea tuturor lucrurilor, spune Sertillanges<sup>1</sup>, ne vine din aceea că ele izvorăsc de la cunoscătorul suprem și că nu sînt gîndirea sa transpusă în ființă. Dar, dacă inteligența omului regăsește ființa prin aceea că Dumnezeu e creator atît al celei din urmă cît și garant al celei dintîi, nu înseamnă defel că o regăsește întocmai. Inteligența omului captează ființa pe un plan anumit, la un nivel anumit, dincolo de care îi este cu neputință să treacă. Spiritul nostru nu dă chiar viziunea ființei, dar păstrează măcar direcția ei, spune un scolastic<sup>2</sup>. Lucrurile se întîmplă cu intelectul la fel cum au loc cu viziunea. În *Suma teologică* se poate citi: „Pentru viziune, atît cea sensibilă cît și cea intelectuală, se cer două lucruri: capacitatea de a vedea și întovărășirea lucrului văzut cu vederea; căci viziunea nu devine în act decît prin aceea că lucrul văzut se află, într-un fel anumit, în subiectul ce vede. Iar în fapt, în ce privește lucrurile corporale, se dovedește că lucrul văzut nu poate fi un subiect prin însăși esența sa, ci doar prin similitudinea sa: așa cum similitudinea pietrei se află în ochi... nu în însăși substanța pietrei”<sup>3</sup>. Dacă, din pasajul acesta, nu reiese explicit că viziunea intelectuală stă sub aceleași restricții ca cea sensibilă, lucrul nu e mai puțin adevărat. Tîndem către celelalte existențe nu întrucît sînt subiecte — căci atunci ne-am confunda cu ele — ci idei, arată Sertillanges<sup>4</sup>. Și de aceea poate, spune comentatorul de care vorbim, că, dacă noi înșine sîntem subiect în chip natural, nu sîntem obiect decît în chip inten-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 102.

<sup>2</sup> Garin, vol. II, p. 1233.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, quaestio XXI, art. 2.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, vol. II, pp. 101–102, și *De veritate*, quaestio VIII, art. 2. „*Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in re, sed secundum repraesentationem tantum*” (Garin, vol. I, p. 39).

țional. Conștiința noastră tinde către realitate, și astfel se face că exercițiul ei indică mai degrabă o direcție decît o reușită.

În definitiv, ar fi cu totul nefiresc ca spiritul omului să pătrundă și să devină altceva decît stă în puterile sale să facă. Am văzut de la început că nu îi era dat să vadă esența divină decît cel mult datorită harului lui Dumnezeu.<sup>1</sup> Iar îngrădirea spiritului merge pînă la a nu-și putea vedea în chip nemijlocit nici măcar propria sa esență. Într-adevăr, „nu se cunoaște nimic, scrie Aquinatul, decît în măsura în care un lucru e în act: de unde reiese că intelectul nostru virtual se cunoaște pe sine prin speciile inteligibile, nu însă intuindu-și de-a dreptul esența sa. Iar așa se face că, în cunoașterea sufletului, purcedem de la cele ce sînt mai extrinsece, de unde se abstrag speciile inteligibile, datorită cărora intelectul să se poată înțelege pe sine; așa încît prin obiecte cunoaștem actele, prin acte puterile și prin puteri esența sufletului. Dacă însă sufletul și-ar cunoaște în chip nemijlocit esența, ar trebui respectată, în cunoașterea sufletului, ordinea inversă”<sup>2</sup>. Așadar nici măcar pe sine nu se cunoaște în chip nemijlocit spiritul, după cum nu cunoaște astfel pe Dumnezeu (lucruri care ne vor sluji mai tîrziu să îl opunem pe Aquinat lui Augustin). Cum să nădăjduiască, atunci, să capteze ființa însăși în ce are ea propriu și esențial?

Și, de fapt, dacă pentru o conștiință pornită spre subiectivitate, augustiniană ori modernă, poate fi obiect de discuție faptul că Dumnezeu și sufletul nu sînt cunoscute nemijlocit, despre lumea exterioară pare firesc ca ea să ne fie dată numai în chip mijlocit. La Aquinat aceasta reiese limpede din faptul că omul fiind, după cum am văzut, un compus, lucrurile naturale, incorporatoare ale formelor, sînt singurele în măsură să i le dea pe acestea. De aceea, spre a-și alcătui cunoștințe potrivite despre lume, conștiința recurge neîncetat la ale ei. Sau, cu vorbele Aquinatului însuși: „lucrurile naturale sînt medii între știința lui Dumnezeu și știința noastră”<sup>3</sup>. Iar mai departe ceva: „așa cum

<sup>1</sup> Thomas Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, vol. I, Toulouse-Paris, 1924, p. 327, afirmă că la inteligența noastră nu poate fi vorba de vreo neputință radicală — e o simplă chestiune de grad. Dar dacă nu e radicală, neputința e „naturală”.

<sup>2</sup> *De anima*, Comentariu, Cartea 2, lectio 6, par. 308.

<sup>3</sup> *Summa theologica*, quaestio IV, art. 8.

o casă oarecare «mijlocește» între știința arhitectului care a clădit-o și știința celui care ia cunoștință de ea odată clădită“, așa mijlocesc și lucrurile. Ceea ce revine la a spune că, în timp ce cunoașterea noastră e precedată de lucruri, cea a lui Dumnezeu le precede, ca o adevărată cauză a lor. Nu fără a scădea ceva din intensitatea și valoarea actului de cunoaștere intelectuală ocolesc conștiințele noastre prin lumea concretă, atunci cînd tind către estimi (quiddități).

Dar, de vreme ce lucrurile stau așa, ce capătă intelectul omenească în efortul său de a capta ființa? În intelect se află germenii tuturor cunoștințelor<sup>1</sup>, însă nu ca idei înăscute — precizează comentatorul acestui text — ci drept primele inteligibile la care se poate ridica intelectul nostru pornind de la experiența sensibilă. La rîndul lor, spre a putea fi cunoscute, lucrurile trebuie să participe și ele la un grad oarecare de imaterialitate<sup>2</sup>, iar aceasta are loc prin faptul că posedă formă sau, și mai bine, posedă un fel imaterial de a exista. Numai în această regiune de imaterialitate e cu puțină coincidența subiectului cu obiectul. Dar întrebarea noastră este: reprezintă coincidența aceasta actul de captare a ființei celei adevărate? Este actul de cunoaștere al omului unul de exhaustivă trăire a ființei?

Așa s-ar putea cîteodată crede, urmărind pe unii comentatori. Forma subiectului cunoscător, afirmă de pildă Gilson<sup>3</sup>, se îmbogățește cu forma obiectului de cunoscut. Dar, urmează el, există un intermediar între subiect și obiect, specia sensibilă ori cea inteligibilă, care de fapt „nu e altceva decît lucrul“, și anume lucrul în acțiunea lui. Aceasta totuși nu face mai puțin ca actul de cunoaștere să rămîna unul imanent subiectului.<sup>4</sup> Iar aici, în gîndire, sub acțiunea speciei, inteligența produce conceptul obiectului, care e un substitut al acestuia, substitut existînd de astă dată numai în gîndire.<sup>5</sup> De unde reiese că, la propriu, conceptul nu e însuși lucrul, dar intelectul care primește și devine, acesta este cu adevărat lucrul. Iar dacă, în cazul unui asemenea intelect cufundat în ființă, conceptele pe care le alcătuiește el

<sup>1</sup> *De veritate*, quaestio XI, art. 1 (Gilson, p. 217).

<sup>2</sup> Gilson, *op. cit.*, p. 231.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 232 ș. urm.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 237.



sînt obiective, faptul are loc prin aceea că nici o reprezentare intermediară nu separă obiectul de conceptul care îl exprimă.<sup>1</sup> Obiectul este specie, la fel cum este aceeași specie și intelectul.

Dar nu credem că e cazul, după o asemenea interpretare, să revenim asupra constatării noastre că intelectul omenesc, care nu poate atinge decît prin har esența lui Dumnezeu și decît mijlocit propria sa esență, nu va atinge nici esența, sau, mai potrivit spus, estimea celorlalte obiecte de cunoscut. Ceea ce ne interesa, de fapt, era să știm, în lipsa ființei însăși pe a cărei linie se afla, ce capătă intelectul. Iar interpretarea unui Gilson ne arată limpede că se capătă existența lucrului ca specie sensibilă ori inteligibilă. Nu se poate ca specia lucrurilor, sortită unei conștiințe sensibile sau uneia intelectuale (și de fapt știm acum că o conștiință intelectuală implică, în tomism, și una sensibilă), să fie modul cel mai intim de a exista al lucrurilor. În definitiv intelectul divin trebuie să le cunoască dincolo de „speciile lor“, iar dacă le-a înzestrat cu acestea e pentru a îngădui compusului omenesc să prindă ceva din intimitatea lor existențială. De aceea, cînd ni se spune<sup>2</sup> că ființa care ne vine de la lucruri trebuie să o „fim“ noi înșine în chip mai înalt, lucrul nu trebuie înțeles decît ca o afirmare a spiritualității obiectului nostru de cunoaștere. De o autentică înnobilare a ființei în cunoaștere nu poate fi, de fapt, vorba, de vreme ce aceasta nu se ridică nici măcar pînă la nivelul celei dintîi. Într-un anumit sens, dimpotrivă, s-ar putea vorbi, așa cum face Gilson<sup>3</sup>, despre „mizeria“ intelectului omenesc de a nu putea deveni decît inteligibilul inclus în sensibil. Ca atare, în ultimă instanță, intelectualismul tomist, a cărui ideologie se întemeiază în întregime pe principiul asimilării subiectului cu obiectul<sup>4</sup>, exprimă subordonarea desăvîrșită la ființa înspre care tinde, mai degrabă decît o eventuală transcendere a ei.

<sup>1</sup> Gilson, *op. cit.*, p. 238, nota 2.

<sup>2</sup> Garin, *op. cit.*, vol. I, p. 503.

<sup>3</sup> *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2-ème série, Vrin, 1932, p. 55.

<sup>4</sup> Fr. Morin, dicționarul citat, col. 1312. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 15, se întreabă dacă ființa și gîndirea sînt același lucru. Atunci judecata este imposibilă, căci ea spune „A este B“, iar în ordinea existenței un lucru nu poate fi decît el. Dar, adaugă același, principiul conform căruia ființa și gîndirea sînt același lucru trebuie în parte menținut. Altfel cum ar mai fi adevărul conformitatea spiritului cu ceea ce este?

Aristotel avea, în primatul ființei, o presuposiție a sistemului; Aquinatul face, din instituirea aceluiași primat, o temă. Și de aceea, dacă în peripatetism ființa e ceva de la care trebuie neconținut să se pornească, în tomism ea e mai degrabă ceva la care trebuie neconținut să se ajungă. Nu e o deosebire de fond între o doctrină și cealaltă: e o deosebire de stil. Așa se face, poate, că într-un loc ființa paraliza, în timp ce aici, în tomism, ea pare uneori a duce la un dinamism al conștiinței. Și cine știe dacă nu această virtute legitimează încercările atîtor contemporani — e drept legați de anumite forme de viață religioasă — să pună în lumină actualitatea lui Toma din Aquino, în timp ce moștenirea apăsătoare a lui Aristotel îl împiedică în cele din urmă să fie cu adevărat actual?

## REALISM TOMIST

Cufundat atît de mult în ființă, tomismul trebuia să sfîrșească prin a reprezenta un realism dintre cele mai bine conturate; pentru unii — realismul Scolasticii însăși, pentru cîțiva chiar realismul, pur și simplu. Nu mai e vorba, aici, de realism ca doctrină scolastică opusă nominalismului, ci de înțelesul pe care îl capătă doctrina tomistă, în opoziție cu idealismul, în conștiința filozofică modernă. Din încercarea de a preciza natura realismului, vom putea caracteriza mai bine, pe de o parte, ce se capătă nou dincolo de realismul aristotelic, pe care la prima vedere tomismul nu face decît să îl reîmprospăteze; iar pe de altă parte contribuția Aquinatului la problema vieții conștiinței cunoscătoare.

Cîțiva interpreți de seamă ne vor ajuta să pătrundem mai repede în materie. Iată de pildă cum privește Sertillanges<sup>1</sup> realismul Aquinatului. „Filozofia sfîntului Toma este realistă, scrie el, întru aceea că închipuie toate lucrurile ca viețuind de viața lor proprie și socoate drept ceva accidental ființei lor faptul că ea ne este ori nu cunoscută. Aceasta nu ne împiedică însă a spune, gîndindu-ne la relațiile ideale pe are le întreținem cu lucrurile, că ultimele sînt «adevărate», ca fiind conforme cu ideea pe care

<sup>1</sup> *Op. cit.*, vol. I, p. 40.

ne-am făcut-o despre ele." E o definiție fericită, dar poate nu completă, aceasta: realismul acordă lucrurilor o existență proprie, față de care actul nostru de cunoaștere e ceva contingent. Căci întrebarea ce deschide cearta dintre idealism și realism se pune încă: cunoștințele (despre ele trebuie să fie vorba în polemică, nu despre lucruri) emană de la obiect însuși, sau țin exclusiv de subiect? Tomismul, care este din plin realist în sensul definiției de mai sus a lui Sertillanges, este în aceeași măsură realist atunci când proclamă că, în actul cunoașterii, subiectul nu capătă cunoștințe decît devenind, în felul său, una cu lucrurile de cunoscut: de unde reiese nu numai că obiectul „dă” cunoștințele, ceea ce e suficient pentru a denumi o doctrină realism, dar și că el este efectiv cunoștință, el și nimic altceva. De altfel, realismul obișnuit se întemeiază, în primul rînd, pe definiția adevărului drept „adecvația intelectului cu lucrul”. Iar Aquinatul este, dacă nu autorul acestei definiții<sup>1</sup>, în orice caz cel care i-a dat răspîndirea cunoscută. E drept că același comentator ne va arăta pînă la urmă că adecvația unui intelect cu un lucru anumit nu presupune, în tomism, un lucru în sine ci un lucru în noi<sup>2</sup>, iar într-un sens am putea spune că există un „în afară” al gîndirii care se află înăuntru. Totuși am văzut în ce constă actul cunoașterii și cum, în coincidența ce se înfăptuiește, datorită lui, între subiect și obiect, noțiunile de interioritate și exterioritate încep să își piardă din rost. Astfel încît „adecvația lucrului cu intelectul” rămîne pe de-a-ntregul măsura realismului tomist.

Tot de la această definiție a adevărului începe Gilson interpretarea realismului tomist. Pentru Aquinat, adevărul nu e decît în gîndire, spune comentatorul<sup>3</sup>, căci în ea are loc adecvația. Dar adecvația e reală, adaugă și acest interpret, iar lucrurile cărora se conformează intelectul se conformează ele însele altui

<sup>1</sup> *Summa theologiae*, quaestio XVI, art. 2, „... per conformitatem intellectus et rei veritas definitur”. Autorul acestei definiții pare a fi Isaac, după Sertillanges (*op. cit.*, p. 41).

<sup>2</sup> Sertillanges, *op. cit.*, vol. II, pp. 182–183.

<sup>3</sup> *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2-ème série, p. 302. V. discuția asupra lăcașului adevărului, *Quaestiones de veritate*, quaestio I, art. 2: „dacă adevărul e în intelect ori în lucruri”.

intellect. Numai că aici ar putea interveni o întâmpinare. Împotriva realismului în general, adică împotriva doctrinei care socotește că adevărul constă din acordul intelectului cu lucrul, se aduce următoarea obiecție: cum poate fi garantată potrivirea dintre intelect și lucru, de vreme ce nu știi ce e lucrul, a cărui cunoaștere tocmai vrei să o capeți? Dar — răspunde, precizînd, Gilson<sup>1</sup> — obiecția că nu știi ce e lucrul, deci nu poți face preținsa adecvație, lipsindu-ți unul din termeni, nu ține, căci judecata nu e conformă cu lucrul decît fiindcă intelectul care o rostește a devenit mai întîi el însuși conform cu lucru, esența sa fiind de a putea deveni totul pe cale inteligibilă. Cunoașterea, spune același, imediat mai jos<sup>2</sup>, e manifestarea acordului dinainte înfăptuit dintre intelect și ființă. Întemeiată pe un raport real, ea nu are a se întreba cum să întîlnească realitatea.

Observațiile lui Gilson în acest punct ne sînt prețioase. Realismul tomist nu este un tip de realism comun, deși pînă într-o privință se acoperă cu acesta. La fel cum subliniam mai sus faptul că, pornit să fie o filozofie a bunului simț, tomismul se depărtează în chip simțitor de mentalitatea acestuia, tot așa e vădit acum că, deși realism de cea mai clasică factură, cel al Aquinatului scapă de obiecția serioasă ce se poate aduce oricărui alt realism. Accentul pe care îl pune filozoful pe ființă, truda de a face ca orice știință, chiar și matematica, să fie una a ființei<sup>3</sup>, sînt, negreșit, aristotelice ca inspirație. Dar Aquinatul a făcut din ele instrumentul unei teorii a cunoașterii în cadrul căreia intelectul să nu se ridice, sau să nu tindă către captarea principiului formal al existenței, ci către existența însăși. Cum să te mai îndoiești atunci de puțința intelectului de a adecva lucrul, de vreme ce potrivirea sau măcar convergența lor e rînduită de la început? Tot Gilson spune<sup>4</sup> că acțiunea creatoare divină, zămisliind ființele, le împărtășește totodată un adevăr inerent lor. Aproape că adevărul nu ar mai fi o problemă și un îndemn

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 30—41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>3</sup> Paul Simon, *Erkenntnistheorie und Wissenschaft in der Scholastik*, Tübingen, 1927, p. 11. Cu Toma ar începe problema: „*wie das Erkennen am Sein teilnimmt*“.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 33.

pentru spirit dacă, mărginit cum este acesta, nu i-ar fi dat să înțîlnească și să încerce a scoate ființa din lucrurile sensibile. Și numai în felul acesta se face din realismul tomist o doctrină care să nu imobilizeze gîndirea prin contactul cu ființa.

Dar, înainte de a sublinia trăsătura aceasta de activism, să redăm întreaga interpretare a lui Gilson asupra realismului tomist. Pentru comentator, doctrina Aquinatului era sortită să fie realistă, prin faptul că era creștină (nu prin aceea că urma pe Aristotel). Este, scrie el, o împrejurare vrednică de amintit că toate marile epistemologii medievale au fost „realisme”<sup>1</sup>, în sensul că au simțit nevoia să pornească de la ființă iar nu de la gîndire. Dar, dacă medievalii se întorc spre natură și ființă, adaugă el<sup>2</sup>, este spre a îndrăgi acolo opera lui Dumnezeu. În felul acesta realismul lor ia un caracter particular, de care în primul rînd creștinismul pare a fi răspunzător. Nu s-ar putea susține atunci că, deși asemănătoare, ba chiar aceleași pînă la un punct, realismul tomist și cel aristotelic izvorăsc din pricini și se dezvoltă pe temeuri deosebite? E tocmai ceea ce susține Gilson, arătînd, în același loc, că realismul Evului Mediu a devenit succesorul celui grec, fără să se inspire defel din aceleași îndemnuri. Căci într-adevăr<sup>3</sup> Aristotel depășea pe Platon fiindcă urmărea să dobîndească o știință valabilă pentru lumea aceasta a omului; creștinismul în schimb pleacă de la lumea aceasta spre a se ridica pînă la Dumnezeu: dacă opera nu este lămurită cugetelor noastre, atunci ce vom putea ști despre creator? De aceea, interpretul se crede în măsură să afirme că va subzista un realism atîta vreme cît va fi și creștinism.

Numai că realismul tomist nu este cu necesitate unul de tip creștin, dacă se dă altă accepțiune conceptului de filozofie creștină. Tomismul poate adăuga realismului aristotelic trăsături noi, izvorînd din interese care țin de creștinism. Unde e însă trăsătura hotărîtoare care să deosebească cele două concepții filozofice, așa cum se deosebesc cele două mentalități, cea creștină și cea păgînă?

<sup>1</sup> *Op. cit.*, 2-ème série, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

Ceea ce e nou, ni se spune<sup>1</sup>, este „noțiunea, necunoscută anticilor, a unui adevăr creat, ordonat în chip spontan către Ființă, care îi e în același timp scop și origine“. Dumnezeu — creator și regulator al tipurilor de intelect — iată ce l-ar depăși, după comentator, pe Aristotel. Iar în *Le Thomisme*, același comentator precizează<sup>2</sup>, mai pe larg, contribuția Scolasticii, arătând că, din secolul al IX-lea pînă în secolul al XIII-lea, filozofia face trei achiziții noi: 1. determinarea progresivă a raporturilor dintre rațiune și credință; 2. conceptualismul; 3. metoda propriu-zis scolastică, metoda care este, în principal, una de expunere.

Dar, în măsura în care aceste momente noi ale cugetării se regăsesc în tomism, ele nu vor constitui decît în parte o contribuție efectivă și durabilă. În ceea ce privește metoda, de pildă, ea nu reprezintă o cucerire pentru conștiința filozofică occidentală. Metoda de invenție și cea de predare sînt una la Aquinat, scrie alt comentator, Jean Rimaud<sup>3</sup>; iar dacă e așa, nu poate fi vorba decît de metoda silogistică, pe care Scolastica veacului al XIII-lea nu o născocea, ba se mîndrea că o adoptă de la Filozoful Antichității. Să reținem ca lucru nou conceptualismul? Dar dacă se înțelege prin el dezbaterea universalilor, atunci rolul lui Toma nu e decît indirect de oarecare însemnătate în materia aceasta; iar dacă e vorba de stabilirea originii sensibile a conceptelor, atunci Aristotel nu este întru nimic depășit prin contribuția Scolasticii. Rămîne, prin urmare, chestiunea raporturilor dintre credință și rațiune sau, și mai bine, potrivit cu penultimul citat din Aquinat, tema unui Dumnezeu creator și principiu regulator al tipurilor de intelect.

Atunci cu aceasta se sfîrșește contribuția originală a tomismului, cel puțin în ceea ce privește sectorul la care am restrîns discuția? Lucrul s-ar putea susține, pînă la un punct, mai ales dacă s-ar da formulei de mai sus întreg înțelesul pe care îl comportă. În fapt însă, trăsăturile de originalitate ale tomismului ne par mai numeroase decît cuprinde tema unui Dumnezeu creator

<sup>1</sup> Gilson, *op. cit.*, vol. II, p. 64.

<sup>2</sup> Ed. cit., p. 24.

<sup>3</sup> „Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?“ (*Thomisme et méthode*, Paris, 1925, p. 212).

și rînduitor al tipurilor de intelect. De aceea e poate locul să le strîngem la un loc și pe unele și pe celelalte, răspunzînd în sfîrșit la întrebarea: cît anume aduce Aquinatul dincolo de Aristotel?

Creștinismul, în primul rînd, e cel care a pus la dispoziția Aquinatului cîteva teme ce sîntem în drept a le socoti noi față de aristotelism. Adevărul creat e o noțiune caracteristică filozofiei creștine, putem spune împreună cu Gilson<sup>1</sup>, și în orice caz de creștinism ține, oricîte apropieri ar fi între realismul aristotelic și cel tomist de acesta din urmă. Pentru Aquinat, lucrurile există fiindcă le-a creat Dumnezeu. La fel, adevărul există pentru că l-a gîndit și sădit în lucruri Dumnezeu. Prin ideea de creație, se acordă lumii o demnitate ce nu își găsește ușor echivalentul în cugetarea antică. Interpretii mai vechi sau mai noi ai creștinismului au știut, în dese rînduri, să pună în lumină faptul că disprețul pentru corp și natură nu e decît un aspect al doctrinei, și că, într-un alt înțeles, ea reprezintă tocmai o reabilitare a corpului și a naturii. Corpul ca lăcaș indisolubil legat de un suflet care va învia în el; natura ca prilej de a contempla măreția și puterea Creatorului, care s-a rostit întrucîtva pe sine prin ea — sînt teme care nu ar trebui pierdute din vedere atunci cînd se vorbește de doctrina creștină. Iar în orice caz pe amîndouă le regăsim din plin în tomism, ca perspective noi, cîștigate de Aquinat dincolo de ceea ce îi putuse da peripatetismul. Dacă la acestea adăugăm, tot ca o dată nouă, viziunea lui Toma cu privire la treptele superioare omului în ordinea ființei, și în particular considerațiile originale asupra intelectului angelic și al celui divin, întregim tabloul ineditelor pe care le pune la dispoziția Aquinatului creștinismul. Rămîn totuși cîteva note originale, subliniate în parte de-a lungul paginilor de mai sus, și pe care socotim că Aquinatul le datorează mai degrabă propriei sale pătrunderi filozofice decît temelor întîlnite în creștinism. Așa se întîmplă cu deosebirea amintită, anume că, în timp ce Aristotel nu atinge prin intelect decît un principiu de existență — forma, Aquinatul urmărește să atingă existența însăși. E ca și cum anticul ar năzui către esența lucrurilor, în timp ce filozoful creștin caută estimea lor deplină. Poate că lucrul nu reprezintă

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, 2-ème série, p. 34.

o reală deosebire de fond; dar în orice caz reprezintă una de accent. Mai mult decît orice altă filozofie dinaintea sau din urma ei, doctrina tomistă este încercarea cea mai întemeiată de a capta ființa. Prin prelungirea acuzată a acestei orientări, la început de inspirație aristotelică, Toma izbutește să transforme realismul bunului simț într-unul de subtilă și stăruitoare metafizicitate. Bunul simț nu poate în nici un caz aspira să fie reprezentat de o asemenea doctrină, unde se vorbește despre mai multe feluri de a fi, și mai ales despre un fel de a fi în spirit al tuturor lucrurilor. Mai degrabă e reprezentativă, pentru o filozofie a bunului simț, o doctrină cum era cea a lui Empedocle, unde obiectul trimite efluvii materiale înspre conștiința subiectului cunoscător, față de tomismul acesta spiritualist prin excelență și unde contribuția lui Aristotel e doar o deschidere de drumuri. În al doilea rînd, năzuința de a capta ființa salvează realismul tomist de obiecția că nu poți cunoaște adevărul de vreme ce nu știi ce e obiectul, ci tocmai prin adevăr vrei să îl determini. Căci dacă a cunoaște e un fel de a fi, reușita în ordinea devenirii va fi reușită și în cea a cunoașterii. (Poate că, însă, și Aristotel ocolea această obiecție, punînd de la început ființa în joc și făcînd din ea criteriul adevărului.) Rămîne o ultimă notă, în privința căreia originalitatea Aquinatului ni se pare de netăgăduit: situarea ființei ca termen final pentru activitatea spiritului. Firește că, într-un sens, ființa e, ca și la Aristotel, un punct de plecare; subiectul însuși e ființă, și de la el pornește actul cunoașterii. Am văzut pe deasupra că, pentru Toma din Aquino ca și pentru Aristotel, nu se poate vorbi de conștiință și natură, ci numai de conștiință în natură. După filozofii noștri, singură această inserare a spiritului în ordinea firii îi poate lămuri natura și prescrie granițele. Dar în timp ce Aristotel se așază de la început în ființă, pentru a nu o mai părăsi, deci pentru a nu se mai întreba cum să o regăsească<sup>1</sup>, la Aquinat ființa, care e încă pusă la început, e totodată, după cum am arătat, un capăt de drum. Și de aceea spiritul nu e copleșit, nu e paralizat de ființă. Pe cînd la Aristotel spiritul pe de o parte este ființă, pe de altă

<sup>1</sup> Ceea ce caută să găsească Aristotel prin actul cunoașterii nu e atît ființa, cît „universalul“ ei, esența.



parte poartă cu sine ființa, la Aquinat, unde de asemenea el este ființă, spiritul nu o mai deține cu adevărat, ci mai degrabă o devine, fără să o atingă în fapt niciodată. Ființa e și o țintă, nu e doar un principiu, iată deosebirea. În definitiv, cunoașterea tot abstractă rămîne, la antic ca și la medieval. Totuși ceea ce se obține pe calea abstracțiunii la Aristotel satisface pe deplin exigențele spiritului; pe cînd ceea ce obține Aquinatul, prin ridicarea la estimi mai degrabă decît la esențe, lărgeste orizontul de acțiune al conștiinței tocmai pentru că nu dă posibilitatea să se capete pe de-a-ntregul ceea ce se urmărește. Iar dacă, în fapt, nici Toma nu merge dincolo de conceptul obținut pe calea abstracțiunii, decalajul care există între acesta și ființă dă o altă adîncime doctrinei. E o simplă perspectivă a tomismului, dar una care făgăduia mult, pentru cazul că ar fi fost dezvoltată în ea însăși. Poate tot prin ideea creștină, prin statornicirea unei ordini absolute dominînd creația, ajunge Aquinatul la rezultatul acesta de a da o doctrină mai lipsită de certitudini, mai puțin suficientă și prin aceasta mai dinamică și mai reprezentativă pentru viața spiritului față de cum izbutea să fie peripatetismul. E ceva din finitatea clasică, pe de o parte, din infinitatea creștină, pe de alta, în fiecare dintre doctrine.

Cu toate acestea nu vom afirma nici că tomismul este o filozofie creștină prin excelență și nici că e cu desăvîrșire eliberat de moștenirea aristotelică. În ceea ce privește primul punct, el ne-a părut și ne pare vădit, deopotrivă din pricini exterioare și din temeuri lăuntrice. O filozofie creștină nu poate îngloba, fără a le prelucra aproape defel, capitole întregi din doctrina aristotelică; nu se poate ca lucrurile să aibă aceeași înfățișare, mai mult încă, aceeași formulare, într-o filozofie necreștină și într-una creștină. Apoi tipul de filozofie creștină la care ne-am oprit e cel augustinian.<sup>1</sup> Relația nemijlocită dintre Dumnezeu și făptura sa, însuflețirea dar nu scoaterea acesteia din condiția ei de făptură și, în particular, dinamizarea spiritului prin prezența și asistența permanentă a Creatorului, ne par definitorii pentru

---

<sup>1</sup> Afirmția lui Sertillanges (vol. I, p. 13) cum că opoziția din secolul al XIII-lea dintre augustinism și aristotelism găsea în Toma un spirit conciliator, nu ni se pare de adoptat, dacă cele de mai sus sînt exacte.

orice filozofie creștină. Aquinatul e departe de a înfățișa astfel lucrurile, căci, după cum subliniam ceva mai sus, relația dintre Dumnezeu și făptură e, la el, mijlocită. Nevoia aceasta de a trece prin lume spre a ajunge la conștiință<sup>1</sup> creează ea singură o distanță hotărâtoare între tomism și ceea ce ni se pare că ar trebui să fie o filozofie creștină.

În privința celui de-al doilea punct, nu s-ar putea spune că Aquinatul reușește să se elibereze de moștenirea lui Aristotel. Ba ar fi poate cazul să punem la un loc cele două teze și să reluăm o afirmație destul de curentă, cum că Aquinatul nu înfăptuiește o adevărată filozofie creștină, tocmai pentru că nu se eliberează de moștenirea aristotelică. Mai puțin supărător este, în definitiv, faptul că se păstrează capitole întregi din doctrina peripatetică decât faptul că spiritul întregului este, mai mult sau mai puțin, același. Stăruie aici același spirit naturalist pe care încercasem să îl definim cu prilejul cercetării lui Aristotel. Ca și aceasta, Aquinatul este mai degrabă „fizician”.<sup>2</sup> Dacă s-a lăudat mult, și pe bună dreptate, psihologia sa, faptul se datorează tocmai împrejurării că e făcută de un observator înzestrat cu mentalitate naturalistă, cu alte cuvinte cu toate însușirile unui bun fizician. De aceea, ca și pentru Aristotel, nu există cu adevărat și în fapt o concepție a devenirii conștiente. Devenirea e, și la Toma, o simplă manifestare în planul fizicii. Tocmai în vederea dezlegării unei asemenea deveniri fizice adoptă el și dezvoltă tema opoziției dintre putere și act. Până la urmă, misterul actului și al puterii — spune Sertillanges<sup>3</sup> — e cel care acoperă misterul devenirii, care îi e caz particular. Sfântul Toma, precizează în alte locuri același, scapă de antinomiile

<sup>1</sup> Ca și la Dumnezeu, așadar. V. *Summa theologiae*, quaestio LXXXVIII, art. 3: „cum Deus cognoscatur a nobis per creaturas, non est primum quod a nobis cognoscitur”. Am văzut mai sus un text din care reieșea că nici sufletul nu e nemijlocit activ. V. comentatorul tomist Joseph Gredt, *Die aristotelisch-tomistische Philosophie*, Freiburg, 1935, vol. I, p. 282: „Sufletul nu e activ în chip nemijlocit, ci doar prin puterile sale”.

<sup>2</sup> Ceea ce nu îl împiedică să arate nepăsare față de experiență. E curios că aristotelismul, care își face un punct de onoare din întoarcerea la experiență, prilejuiește lesne un raționalism ce nu mai ține seama de ea (Rimaud, *op. cit.*, p. 225).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, vol. I, p. 128.

continuului, prin noțiunea de actual și de potențial: continuul e divizibil în act dar nu e compus decît în putere. Sau, și mai bine: între multiplu și unu, care corespund ființei și neființei, se află ceva de mijloc, multiplul în putere și unul în act.<sup>1</sup> Totul tinde la explicarea naturii, a fenomenelor ei, a misterelor ei, astfel încît în nimic nu putea fi mai bine urmat Aristotel decît în orientarea aceasta.

Pentru devenirea — funcțională iar nu existențială — a conștiinței, pentru activitatea propriu-zisă a spiritului, Aquinatul nu păstrează o adevărată înțelegere. Și la el actul cunoașterii ar putea fi redus la un mecanism al cunoașterii, adică la cîmpul operațiilor psihologice. Cînd mecanismul are altă semnificație decît una psihologică, ea e metafizică iar nu epistemologică. Perechea de concepte potențial-actual ridică fenomenele de conștiință la rang ontologic; deosebirea dintre inteligență și inteligibil nu are loc decît prin faptul potențialității lor, interpretează Sertillanges<sup>2</sup>; în act ele se confundă. Însă aici nimic nu poate fi înțeles ca denumind funcțiunea în sine a gîndirii, ci numai exprimînd ceva în ordinea naturii, proces întîmplat potrivit cu un anumit mecanism și călăuzit de o anumită finalitate.

De aceea, cu tot materialul nou pe care îl aducea el prin proprie pătrundere sau prin contribuția creștinismului, în ciuda incontestabilei inspirații nearistotelice, datorită căreia regîndește (dar nu reface) peripatetismul, Aquinatul nu îmbogățește viziunea aristotelică — în măsura în care se poate vorbi aici despre una — asupra vieții spiritului cu altceva decît precizări, negreșit de preț. În două puncte mai ales, aceste precizări ne par vrednice de amintit, și o vom face înainte de a încheia. Prima precizare este cu privire la problema aceea curioasă și pe care am întîlnit-o la toți cugetătorii cercetați pînă acum, de parcă ar reprezenta una din temele cele mari și de neîncetată regăsire ale cugetului: cum poți cunoaște ceva ce nu cunoști? După ce semne să recunoști? Și dacă regăsești ceva, nu înseamnă că dețineai lucrul dinainte? Problema se pusese limpede în aristotelism, în cadrul *Analiticelor secunde*. Textul filozofului,

<sup>1</sup> Sertillanges, *op. cit.*, vol. I, pp. 94–101.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 216.

text asupra căruia Aquinatul își face comentariul său, arată că nu e absurd ca lucrul ce se învață să fie cunoscut într-un anumit fel, ci absurd ar fi doar ca el să fie cunoscut dinainte în felul în care și în măsura în care e învățat.<sup>1</sup> Deci obiectul de cunoaștere nu e cu desăvârșire necunoscut nici după Aristotel, cum subliniam și în capitolul închinat lui, ci numai modul în care va fi cunoscut trebuie să fie unul nou față de cel anterior. Dar iată acum comentariul și precizările Aquinatului: „Într-adevăr, actul de a învăța reprezintă, vorbind la propriu, actul de a genera știință în altceva. Ceea ce se generează, însă, nu a fost, înainte de generare, nici cu desăvârșire inexistent și nici cu desăvârșire existent; ci, într-un anumit fel, a fost ceva, iar în alt fel nu a fost nimic; a fost ceva în putere și nu a fost nimic în act; iar tocmai aceasta reprezintă acțiunea de a genera: faptul de a reduce de la putere la act. De unde reiese că ceea ce se învață nu era dinainte pe de-a-ntregul cunoscut, așa cum afirma Platon, dar nici pe de-a-ntregul necunoscut...; ci era cunoscut în «putere» sau «virtual», în principiile universale preștiute, și necunoscut în act, conform unei cunoașteri apropiate. Aceasta și înseamnă a învăța, anume a reduce o cunoaștere potențială, virtuală sau universală la o cunoaștere proprie și actuală“. Nu este cât se poate de limpede punctul de vedere în care se așază comentatorul? Dacă Platon nu are dreptate când spune că deține toate cunoștințele de la început (deși am văzut la capitolul respectiv că reminiscența nu scutea conștiința cunoscătoare de acțiuni laborioase, ce reprezentau mai mult decât simplul fapt al amintirii unui lucru cunoscut); dacă pe de altă parte nici teza opusă, cum că nu am cunoaște dinainte cu desăvârșire nimic, nu e îndreptățită, rămîne să credem că știm lucrurile dinainte numai în virtualitatea lor, și căpătăm cunoștințe propriu-zise doar prin reducerea lor la act. În definitiv, ceva asemănător avea să susțină mai târziu

<sup>1</sup> *In libros Posteriorum Analyticorum expositio*, ed. leonină, Romae, 1882, p. 148, Cartea 1, cap. I, secțiunea III. Ceea ce reiese, mai ales din textul lui Aristotel, este că spiritul cunoaște dinainte în chip universal, dar nu în chip absolut (cu privire deci la un lucru individual). Se obține, în definitiv, o subsumare a particularului sub universal, potrivit logicii deductive. Precizarea Aquinatului, în schimb, va pune accentul pe virtual și actual, întregind efectiv textul aristotelic.

Leibniz, cum sublinia într-un rînd Hauréau<sup>1</sup>, afirmînd că, în privința lui *intellectus ipse*, teza lui Toma e cea a lui Leibniz, cu deosebirea că acesta îi avea de combătut pe empiriști, pe cînd filozoful medieval avea cu totul alți adversari. În măsura în care stau astfel lucrurile, e destul de curios atunci să vezi că Leibniz îl invocă mai degrabă pe Platon în sprijinul tezei sale, decît pe Aristotel. Dar apropierea de Leibniz nu trebuie primită decît cu apreciable rezerve. Căci să nu se uite ce înseamnă, în filozofia tomistă, virtualitate: nu atît puțința de a deduce, din anumite principii înnăscute, serii întregi de cunoștințe noi, constituindu-se în științe propriu-zise, cum vrea Leibniz<sup>2</sup>, ci capacitatea intelectului virtual de a fi, în felul său, toate lucrurile de cunoscut, el neașteptînd decît intervenția intelectului actualizator spre a se manifesta. În felul acesta, răspunsul la întrebarea, cum poți afla ceva ce nu cunoști, se sprijină pe același joc dintre virtual și actual care dă socoteală, în tomism, de întreaga viață a conștiinței cunoscătoare. De la limita inferioară, care este virtualitatea, și pînă la desăvîrșita actualizare, adică devenire a unui lucru, între acești poli, și numai între ei, e activă conștiința. Problema lui cum cunoști ceea ce nu știi măsoară încă o dată spațiul pe care îl îngăduie Aquinatul unei desfășurări vii a spiritului: e intervalul dintre două momente ale ființei, cel virtual și cel actual.

O a doua precizare, aceasta de asemenea legată de temele cunoștinței cunoscătoare, este cea pe care o aduce Aquinatul în ceea ce privește chestiunea învățatului. Fără a face obiectul unui tratat special, cum era pentru Augustin *De magistro*, problema s-a pus și în gîndirea tomistă, în cîteva rînduri, ea ivindu-se limpede consemnată în chestiunea a XI-a din *Quaestiones de veritate*. Locul pe care îl vom folosi, însă, pentru a vădi soluția tomistă, este din *De unitate intellectus contra averroistas*<sup>3</sup>. După o analiză a intelectului, ni se arată felul cum poate ajunge dis-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, vol I. pp. 438-439.

<sup>2</sup> Uneori Aquinatul pare a îndreptăți interpretarea aceasta. La începutul *Sumei teologice*, quaestio I, art. 2, el scrie: „*Duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi...*”.

<sup>3</sup> *Ed. cit.*, pp. 266-267.

cipolul la știința stăpînită de învățătorul său. În discipol se află un principiu firesc al cunoașterii, anume un intelect actualizator ca și, pe de altă parte, un șir de principii de la sine cunoscute, principiile prime. Așa stînd lucrurile, nu învățătorul își trece cunoștințele sale gata făcute celui căruia i le predă, ci acesta, prin facultățile sale de a învăța, se ridică pînă la știința celui dintîi. Ca și la Augustin, actul de a învăța nu întunecă și copleșește conștiința, ci dă cu adevărat prilej de manifestare spontaneității ei. Dar, în timp ce la Augustin principiul de însuflețire era prezența divină în intimitatea conștiinței, la Aquinat Creatorul lucrează în chip mijlocit, înzestrînd conștiința individuală cu un intelect actualizator, sau ceva care să corespundă acestuia, și cu o materie de principii de la sine cunoscute, în fapt de cunoștințe virtuale, asupra căreia intelectul actualizator să poată opera. Prezența magistrului îngăduie, de fapt, această luare de cunoștință de sine a spiritului, adică această ridicare a sa pînă la act. Obiectul cunoscut este, firește, același la elev ca și la magistru; dar — și Toma o spune limpede în pasajul rezumat mai sus — speciile sînt diferite, ceea ce înseamnă că fiecare conștiință atinge un termen propriu, deși el este încă modul de a exista, pentru conștiințe felurite, al unuia și aceluiași lucru.<sup>1</sup> În actul de a învăța, care este actul de a cunoaște în ce are el mai propriu, viața spiritului se desfășoară în libertate. Precizarea aceasta a Aquinatului trebuia amintită, chiar dacă, cercetînd mai atent de ce natură e activitatea spiritului, vom regăsi că ea nu are loc decît între cele două capete ale ființei, virtualitatea și actualitatea.

Lămurirea ce aducem, cum că devenirea conștiinței se petrece în tomism exclusiv între două momente ale ființei, că nu reprezintă decît un interval de la modul de a exista virtual, în subiect, la modul de a exista în act al realității, răspunde problemei lui ceva nou, în măsura în care o putem regăsi la Aquinat. Este drept că pe filozof actul de cunoaștere îl preocupă mai mult ca fel de a fi decît ca manifestare a conștiinței; iar un

---

<sup>1</sup>Textul lui Toma din *De unitate intellectus* cerceta problema lui „*quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore*”. Precizarea lui suna: „*est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles, quibus uterque intelligit*”.

comentator putea scrie, apărîndu-l pe Aquinat de „scandalul” pasivității intelectului, că, în definitiv, cunoașterea, ca fel de a fi, depășește categoriile de activitate și pasivitate.<sup>1</sup> Totuși ni se pare că problema e mai degrabă nesocotită decît înlăturată, și că felul sau felurile de a fi, atît de dominante în doctrina tomistă, mai curînd îngrădesc decît desființază tendința către ceva nou, viața cea adevărată a spiritului. Ni se pare, așadar, că întîlnim o anumită autonomie a spiritului în tomism, deși restrînsă la extrem. Afirmția unui Brunschvicg<sup>2</sup> cum că tomismul, atît prin inspirația sa din materia profană cît și prin inspirația sa din materia sacră, nu putea face nici un loc autonomiei conștiinței, caracteristică pentru filozofia rațiunii în sens occidental, poate fi pusă în discuție. Căci, în primul rînd, „inspirația din materie sacră” a lui Toma e creștinismul. Iar despre aceasta am socotit, încă (sau mai ales) de la Augustin, că nu curmă autonomia conștiinței cunoscătoare, după cum pe alt plan s-a arătat adesea că nu știrbește pe cea a conștiinței morale. Și apoi, chiar independent de creștinism — a cărui înrîurire nu o supraestimăm la Aquinat —, există un sîmbure de autonomie în tomism.<sup>3</sup> Că această autonomie nu e desăvîrșită, îngrădită fiind de ființă, e întrutotul adevărat. Dar nu trebuie să se uite, atunci cînd e vorba de Aquinat, că perspectiva cea nouă pe care o aduce el, dincolo de Aristotel, este de a îndepărta unul din capetele ființei, tocmai modul ființei ce urma a fi captat, de a-l îndepărta în așa măsură încît să făgăduiască — dar numai să făgăduiască — un orizont neașteptat de deschis pentru desfășurarea conștiinței cunoscătoare. Filozofia Aquinatului poate fi reluată în sectorul acesta. Și stăruie o nedreptate față de tomism, în însuși neputința unora dintre comentatori de a-l uita pe Aristotel, care nu poate fi în nici un caz reluat.

Nu e mai puțin adevărat că, prin lărgirea de orizont ce o semnalăm, tomismul nu apare drept altceva decît drept una,

<sup>1</sup> Garin, *op. cit.*, vol. I, p. 262.

<sup>2</sup> *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, p. 112.

<sup>3</sup> E o deosebire între felul cum vede Averroes actul cunoașterii, prin ipostazierea mecanismelor ce lucrează asupra conștiinței, și felul activ, partea de spontaneitate ce revine spiritului o dată cu tomismul.

poate singura, în sectorul acesta, dintre posibilitățile de a-l prelucra — nu relua pur și simplu — pe Aristotel. De aceea am și dat dezvoltare cercetării asupra tomismului, cercetare care adesea repetă, dar întotdeauna precizează și uneori întregește peripatetismul. Dacă păstrăm și acum convingerea că tomismul nu e o doctrină cu adevărat originală, ci reprezintă pe Aristotel plus ceva — neputînd în acest caz să revendice titlul de filozofie creștină prin excelență, lucru care reiese pentru noi și din felul cum defineam o filozofie creștină —, accentul pe care îl pune Aquinatul pe ființă, în „urmărirea” iar nu în stăpînirea ei, ne pare a fi în stare să scoată realismul din înfundătura în care intrase, o dată cu Aristotel. Îndemnul lui Sertillanges către tomiștii de azi<sup>1</sup> de a nu exagera rolul logic al ideilor ci de a dezvolta cu precădere și neconținut „sentimentul realului”, ni se pare, sub acest raport, plin de tâlc. Mai ales dacă sentimentul realului nu înseamnă „prejudecată” a realului, ci pornirea de a capta ceea ce în definitiv nu îți va reveni niciodată pe de-a-ntregul; sentiment care deci nu riscă să imobilizeze prea devreme — ba poate defel — conștiința cunoscătoare.

Dar, pentru a se putea îndruma pe această nouă urmă, unde, întocmai idealismului descris mai sus, calea are însemnătate, nu atît țintă, tomismul de azi ar trebui, poate, să renunțe la concepția dogmatică, aristotelică, pe care o are despre adevăr (adevăr filozofic, nu teologic); ar trebui, prin urmare, să piardă ceva din încrederea sa în formulări definitive, redeschizînd procesul fiecărei cunoștințe și scoțîndu-le pe toate din rigiditatea lor; iar în felul acesta și-ar diminua propriul său rol istoric. Căci, dacă nu mai crezi în adevărul atins ci în orientarea înspre el ca înspre o țintă, atunci înseamnă că Aristotel nu mai e Filozoful ci un filozof pur și simplu; că la adevărurile sale nu e destul să adaugi cîteva noi, cum face tomismul, spre a obține catalogul tuturor cunoștințelor omenești, ci întregul trebuie regîndit din temelii. Spiritul tomismului, însă, este tocmai acela de a crede că atinge, prin mijlocirea lui Aristotel, adevărul însuși, o dovadă caracteristică fiind, de pildă, puținătatea înțelegerii, pe care, întocmai lui Aristotel, o are Aquinatul față de istorie, în urmărirea

<sup>1</sup> *Op. cit.*, vol. I, p. 51.



adevărului impersonal, cum se găsea.<sup>1</sup> Nu e oare greu, atunci, să îți închipui orientarea tomismului într-o direcție care multora le-ar echivala cu o înfrîngere a sa?

Profesorul lui Toma din Aquino, Albert cel Mare, spunea într-un rînd<sup>2</sup> că toți peripateticienii sînt de acord cu privire la faptul că Aristotel spune adevărul, dar nu se potrivesc asupra lucrurilor pe care le-ar fi rostit Aristotel. Astăzi încă, sectarii unui anumit realism cred că filozoful antic a fost cel mai aproape de adevăr, dacă nu l-a și atins chiar. Totuși ești ispitit să te întrebi, ce s-ar fi întîmplat dacă cei din veacul lui Albert, ca și cei din veacul nostru, ar fi socotit și ar socoti pentru o clipă că Aristotel nu deținea adevărul? Poate că mulți nu ar fi pus la loc nimic, negreșit. Dar despre Aquinat e cu neputință să te îndoiești că ar fi făcut-o. Iar cercetătorul care îi privește sistemul, înălțat cu atîta material aristotelic și făurit pe proporții care sînt adesea de împrumut, nu poate decît regreta faptul că Toma din Aquino nu a trăit cu un veac mai devreme sau trei mai tîrziu, cînd, mai desprins, poate, de înrîurirea Stagiritului, ar fi putut da și altceva decît un sistematic repertoriu de adevăruri, într-o materie unde adevărul însuși e căutare.

De aceea e greu de înțeles felul cum, filozofic vorbind, poate crede cineva că elogiază doctrina lui Toma din Aquino atunci cînd proclamă stabilitatea învățăturii sale, adică tocmai trăsătura prin care ea interzice în loc să însuflețească. „A interpreta pe Aquinat“, spunea cineva<sup>3</sup>, înseamnă cu deosebire a-l învăța și a-l înțelege, niciodată ori aproape niciodată a-l întregi.“ Nu există, poate, un elogiu mai trist adus vreunei filozofii. Să nădăjduim, pentru tomism, că nu îl merită.

<sup>1</sup> Rimaud, *op. cit.*, p. 219.

<sup>2</sup> Gilson, *Le Thomisme*, p. 29.

<sup>3</sup> Gilson, *L'Avenir de la métaphysique augustinienne*, „Mélanges augustinien“, Paris, 1931, p. 362.

## EMPIRISMUL ÎN LUMINA LUI CEVA NOU

Că există o filozofie proprie Scolasticii, nu încap, de bună seamă, nici o îndoială. Dar că ea este o filozofie pe de-a-ntregul creștină, iată ce ni s-a părut de la început un lucru vrednic de pus în discuție și chiar de tăgăduit. Iar în orice caz este de tăgăduit cum că Scolastica ar da expresia cea mai potrivită filozofiei însăși. Îi lipsește, pentru a putea aspira la aceasta, nu numai problematica unei conștiințe cunoscătoare, problematică ce se va întâlni abia în filozofia modernă și va lua forme dramatice la omul „faustic“ de mai târziu; dar lipsește, mai ales, acea reflexie a conștiinței asupra-și, reflexie care face din viața spiritului obiectul privilegiat al filozofiei.<sup>1</sup> Căci unde se poate întâlni, în marile sisteme ale Scolasticii, interesul nemijlocit pentru spirit? Când acesta nu e în subordine față de obiect, când ființa nu primează în chip absolut conștiința, temele teologiei rămân predominante, încărcând filozofia cu interese și răspunderi străine de firea ei, și în orice caz lăsând în umbră viața și libertățile spiritului. În această din urmă privință, afirmația lui Duns Scotus<sup>2</sup> cum că intelectul omenesc nu se ridică la cunoașterea lui Dumnezeu decât pentru că Dumnezeu însuși a îngăduit-o, poate fi generalizată asupra tuturor cunoștințelor. Pentru filozofia

---

<sup>1</sup> În măsura aceasta putem afirma că Scolastica se elimină singură de pe linia unei istorii a conștiinței cunoscătoare, atunci când nu se mai lasă însuflețită de setea certitudinii, sete care stă la temelia vieții spiritului. Pe drept cuvânt s-a observat (P.P. Negulescu, *Curs de problema epistemologică*, 1929, p. 399) că problema epistemologică nu se punea în Evul Mediu, cugetele de atunci neavînd nevoie de certitudine, de vreme ce o dețineau.

<sup>2</sup> Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2-ème série, Vrin, 1932, p. 52.

medievală, viața spiritului, în tot complexul ei, nu e cu puțință decît pentru că și „în măsura” în care i-a îngăduit-o Dumnezeu. Unica formă de criticism a Scolasticii ne pare cea teologală. Cît despre soluția augustiniană, singura care împăca autonomia spiritului cu supremația divină, făcînd pe Creator să ființeze în spirit însuși, ea e străină, ca tot ce ține de modul interiorității, orientărilor Scolasticii, cel puțin în sectoarele cercetate.

Cugetarea modernă va aduce din plin perspectiva interiorității în filozofie — după cum o vom sublinia mai jos. Începuturile ei însă, și Renașterea în primul rînd, aduc o trăsătură de egal interes pentru revenirea filozofiei la matca ei, anume pun probleme învecinate de cea a lui „cum e cu puțință ceva nou”, și reușesc astfel sau pregătesc regăsirea vieții spiritului. Încă dinainte de Bacon se pusese chestiunea ruperii cu tradiția prea strîmtă a Evului Mediu; dinainte de Bacon, și mai mult chiar decît el, veacul care îl precedase năzuise să descopere omul, iar pentru cunoașterea esenței lui spirituale, spune istoricul Burckhardt, folosisse mai puțin psihologia teoretică, pentru care ar fi fost de ajuns Aristotel, cît observația și descrierea.<sup>1</sup> Însă Renașterea pune mai ales problema artei de a inventa, a instrumentelor descoperitoare de cunoștințe noi, ridicînd, prin toată mișcarea științifică din timpul ei, problema metodei, cu toate perspectivele ei filozofice.<sup>2</sup> Dacă arta de a inventa este mai bogată în rezultatele ei la alți cugetători, în speță la oamenii de știință, față de cum e la Bacon, ea ne va interesa totuși îndeosebi la acesta și la gînditorii de pe linia sa, nu numai pentru că ei, și mai ales Bacon, și-o pun cu toată limpezimea, dar cu deosebire pentru că leagă puțința căpătării a ceva nou de întoarcerea spiritului înspre experiență. Prin empirism se căpăta o soluție tipică a temelor permanente ale filozofiei.

Empirismul, s-a spus, slujește filozofia pentru că pune capăt speculațiilor obositoare și zadarnice ale Scolasticii. Dar, pe de o parte, speculațiile Scolasticii nu sînt întotdeauna cu adevărat zadarnice, iar pe de altă parte nici rolul empirismului nu trebuie privit drept atît de modest și de tranzițional. Empirismul are „în

<sup>1</sup> Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Phaidon Ausgabe, p. 173.

<sup>2</sup> P.P. Negulescu, cursul cit., p. 424.

el însuși“ o valoare filozofică, pe care istoricii nu o pun de obicei în deplină lumină. Tocmai prin accentuarea acestei valori s-ar putea întreprinde o reabilitare filozofică a doctrinei în chestiune, doctrină care trece prea des drept o simplă subordonare a spiritului față de natură și a filozoficului față de științific. Empirismul este, de fapt, expresia unei cerințe autentic filozofice. Cine nu socotește că se află din plin în filozofie cu empirismul, chiar sub forma lui cea mai rudimentară, e lipsit de înțelegerea care singură dă doctrinei demnitate.

Reabilitarea — sau, mai mult, valorificarea filozofică a empirismului — ne pare a nu consta în nimic altceva decât în înțelegerea sa drept punere a problemei lui „cum e cu puțință ceva nou“. Chiar atunci când nu se întreabă lămurit ce științe noi se pot născoci și după care metodă e susceptibil de făcut lucrul acesta — întrebare ce, de altfel, nu constituie decât aspectul superficial în problema lui ceva nou —, empirismul nu e mai puțin, prin simpla sa afirmare, o metodă inventivă și un teren de cuceriri inedite. Kant a înțeles de minune lucrul acesta, atunci când a arătat că experiența e locul judecăților de tip sintetic. Experiența era, pentru el, în măsură să dea o notă nouă conținutului unui concept; era în stare să întovărășească, să sintetizeze elemente a căror fuziune ar fi fost de neînchipuit altfel, adică prin simplă analiză. Negreșit, nu în experiență avea să caute el judecățile sintetice *a priori*; și de aceea nu întîrzia asupra caracterului, ce i se părea de la sine înțeles, de a face sinteze, al experienței. Dar, în treacăt cum amintea lucrurile, Kant dădea experienței, înainte de a-i face „teoria“, un special prestigiu filozofic, prin simplul fapt că îi acorda privilegiul de a alcătui unul din modurile „gîndirii sintetice“.

Cît de interesantă devine, în perspectiva aceasta, răscrucea dintre Evul Mediu și filozofia modernă! După larga desfășurare a gîndirii analitice, în timpul Scolasticii, nevoia sintetică a spiritului se trezește în cugete și începe să se impună, mutînd centrul de interes din speculații în experiență. Problemele filozofiei scolastice nu sînt părăsite pentru că, prin intervenția factorului teologic, s-ar dezlega prea lesne. E greșit să se închipuie că teologia aduce filozofiei darul unui *deus ex machina*, prin care s-ar soluționa tot ce rămînea tulbure intelectului omenesc. Cu aparența de a simplifica lucrurile, factorul

teologic le dă nespus mai multă complexitate decît înainte, iar tema unei lumi cu Creator e mai greu soluționabilă decît cea a unei lumi lipsită de el. Nu pentru că s-ar fi simplificat prea mult lucrurile părăseau cugetătorii de la sfîrșitul Scolasticii temele ei. Ci pentru că ele erau expresia unui anumit tip de gîndire, care nu răspundea vocației filozofice a spiritului. Nevoia sintetică a gîndirii e cea de a da peste ceva nou, de a pune spiritul în situația să descopere și să se depășească, iar prin ea se întorceau cugetele la izvoarele filozofiei.

Totuși nu trebuie să se creadă — subliniem cu deosebire aceasta — că tema lui „cum e cu puțință ceva nou” înseamnă întocmai ceea ce va fi la Bacon sau chiar la Descartes și Leibniz: cum sînt cu puțință cunoștințe sau științe propriu-zis noi, deci cum e cu puțință ceva nou față de înaintași. E vorba de ceva nou în sînul spiritului, „de puțință acestuia de a se mișca și a fi viu”, mai degrabă decît de faptul captării de cunoștințe și constituirii unor științe noi. La Kant, unde nu mai e vorba de alcătuirea nici unei științe noi, ci doar de justificarea filozofică a uneia vechi, problema lui ceva nou se pune totuși cu deosebită vigoare. Dar Kant este stăpîn pe o poziție cu adevărat critică, adică de întoarcere a spiritului asupra-și, în timp ce înaintașii săi nu cunosc decît o poziție metodică, adică pur și simplu de îndrumare către științe noi. Și de aceea istoria lui cum e cu puțință ceva nou, după ce înregistrează, în Antichitate și cu filozofia creștină, cîteva tipuri de gîndire în care problema se soluționează deși nu se pune totdeauna explicit, înregistrează acum, cu începuturile filozofiei moderne, o punere explicită dar excesivă a ei, anume ca metodă de invenție — empiristă pe de o parte, cu Bacon, raționalistă de cealaltă, cu Descartes și Leibniz — în așteptarea erei kantiene, cînd aspectul metodic va face loc criticului.

Punerea problemei lui ceva nou, și punerea ei în spiritul acesta metodic — iată demnitatea filozofică a empirismului. Dacă ultimul aspect, cel metodic, e vădit tuturor istoricilor, fiind pus în lumină de însuși Bacon, cu o stăruință ce apare încă din titlul de *Novum Organum*, întîiul, cel sintetic, e lăsat de cele mai multe ori în umbră. Și e vrednic de observat că tocmai „idealismul” Kant arată prețul filozofic al experienței și contribuie la reabilitatea empirismului. Într-un anumit sens, nimeni nu a înțeles mai bine empirismul decît idealismul de Kant, care, mijlocind între

el și raționalism (după interpretarea cunoscută, încetățenită de Vaihinger), a putut atinge miezul filozofic al fiecăreia dintre doctrine. Să subliniem deci, în treacăt, cât de nefericită e confuzia relevată mai sus, cu prilejul lui Platon, dintre idealism și raționalism, de vreme ce acesta din urmă nu are nici un fel de îngăduință pentru empirism, în timp ce idealismul, dimpotrivă, îi dă, poate pentru întâia dată, un adevărat prestigiu filozofic.

Unul din câștigurile perspectivei din care încercăm să privim istoria stă tocmai în putința de a da empirismului un loc bine determinat în cadrul ei, și de a o face chiar dincolo de caracterul lui metodic. Căci nu numai în pornirea sa metodică, dar și în conținut e ceva sănătos, în sensul că e ceva esențial filozofic. Grosolănia procedelor empiriste poate fi nesocotită; oricât ar forma doctrina un tip rudimentar de a filozofa, ea rămîne, ca expresie a năzuinței către ceva nou, un tip de filozofie pe deplin legitimat. Din punctul nostru de vedere, departe de a putea demonstra că nu își pune temele proprii filozofiei, empirismul, care stă la unul din începuturile filozofiei moderne, se caracterizează tocmai prin aceea că, în exaltarea sa, nu mai lasă temelor filozofice echilibrul cel firesc, ci face din ele, de altfel ca și raționalismul în această privință, instrumentul de invenție a tot soiul de cunoștințe. Metodă și inventivitate, momente deosebite din punct de vedere filozofic, se confundă totuși, la Bacon, într-o exaltare ale cărei accente vor fi de regăsit și la Descartes ori Leibniz, dar vrednică de cercetat, prin urmările ei, în primul rînd la filozoful englez. De aceea ne și pare el începătorul cugetării moderne. El este cel dintîi care pune în lumină nevoia gîndirii de a fi sintetică, adică cel dintîi care arată ce vrea filozofia, după un răstimp în care, de cele mai multe ori, cugetele nu se întrebaseră nici măcar ce anume poate ea.

## BACON

Ce vrea filozofia este covîrșit, la Bacon, de tot ce ambiționează el, reformator al științelor și descoperitor al unei noi metode. Judecat după veleitățile sale, Bacon a putut fi ridicat în slăvi la început, după cum a putut fi alteori scăzut peste măsură de mult. Judecat însă după contribuția pe care o aduce la pre-

cizarea naturii filozofiei, el revine la proporțiile unui simplu dar autentic începător. Deosebirea, numai, între felul cum îl privesc cei care îl condamnă în bloc și cei care rețin de la el nu făgăduielile, ci plusul pe care îl aduce, este că primii acceptă drept filozofic ceea ce dă Bacon ca atare, în timp ce ultimii nu iau de la el decât ceea ce confirmă conceptul presimțit, dacă nu încă elaborat, al filozofiei însăși. Să acceptăm pentru început baconismul, așa exaltat și programatic cum se rostește el, spre a reține în cele din urmă numai miezul acela problematic ce ne pare a deschide filozofia modernă, o dată cu revenirea la izvoarele spiritului.

Un comentator din veacul trecut, editorul<sup>1</sup> operelor sale, are despre Bacon o dreaptă apreciere critică, atunci când arată că pe filozof îl surprinde mai degrabă sterilitatea înaintașilor săi, în timp ce pe Descartes îl va surprinde incertitudinea cunoștințelor lor. Și unul și altul, de altfel, constată și resimt încă din prima tinerețe insuficiența aristotelismului; ca și Descartes, care la 23 de ani avea un proiect de reformă a tuturor științelor, Bacon concepe la vîrstă de 25 de ani întîiul proiect al *Marii Instaurații*. Dar la filozoful englez e limpede că vrea în primul rînd să sporească numărul cunoștințelor omenești, în timp ce, la început, Descartes se gîndește să le dea o altă întemeiere. E, firește, o simplă chestiune de accent, căci ambii cugetători urmăresc, pe căile lor, și una și alta. La Bacon însă iese mai mult și mai devreme în evidență gîndul inventivității. Căci spiritul omenesc poate fi cu adevărat inventiv, socoate el, și e absurd să credem că lista cunoștințelor noastre e încheiată.

E poate una din primele erori de îndreptat, aceasta că nu se mai poate găsi nimic nou pe calea studiilor, semnalează în grabă Bacon, în cadrul primei cărți din *De dignitate et augmentis scientiarum*, lucrarea ce deschide în chip programatic *Instauratio magna*.<sup>2</sup> Dar nu sentimentul unei slăbiciuni a cugetelor noastre ne dă prilejul să greșim astfel, ci mai degrabă, urmează el, mentalitatea noastră ușuratică și schimbătoare, potrivit căreia ne minunăm că poate fi inventat un lucru, atîta vreme cît invenția

<sup>1</sup> M.N. Bouillet, *Francisci Baconi Verulamii opera omnia*, Paris, 1834, vol. I, „Notice sur Bacon”, p. LV.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, ed. cit., par. 39.

nu e încă desăvârșită, spre a ne minuna după aceea, odată lucrul găsit, că nu a fost descoperit mai devreme. E necesar să se deștepte, în spirite, un sentiment de încredere în puterile cugetului și în tinerețea științelor omenesci, iar *De dignitate et augmentis scientiarum* nu își propune, pentru început, decît să facă o asemenea apologie a științelor, urmînd ca, într-o a doua parte, să indice mijloacele potrivit cărora progresul în cunoaștere să fie cu putință.

Spre a putea da rodnicie științelor, Bacon combate o altă eroare, care și ea le îngreunează des mersul. După ce, precizează el<sup>1</sup>, categorisim fiecare știință în parte, cei mai mulți părăsesc cunoașterea lucrurilor universale și renunță la studiul filozofiei prime. Dar nu numai că științele sînt solidare între ele, ci trebuie și privite în întregul lor, ridicate fiind la planul unde unitatea lor devine vădită. La un moment dat, Bacon vorbește chiar de filozofia primă ca de un trunchi comun tuturor științelor, cuprinzînd principiile universal valabile (de pildă principiul că prin adăugarea de cantități egale la mărimi inegale rezultatele vor fi inegale; principiul că toate se schimbă dar nimic nu pierе), precum și condițiile ori proprietățile „adventice” ale ființei, cum sînt: mai mult ori mai puțin; posibil și imposibil; asemănător și felurit ș.a.m.d.<sup>2</sup> Proiectul acestei filozofii prime nu constituie, pentru Bacon, obiectul unei cercetări speciale. Dar justifică, dacă mai era nevoie de așa ceva, pornirea lui către o cercetare a științelor în întregul lor, astfel încît de la principiile ce stau la temelia fiecăreia să se poată prevedea progresele ce le sînt îngăduite. De altfel, această trecere în revistă a științelor și precizarea felului în care s-ar face desăvârșirea fiecăreia sînt singurele lucruri ce rămîn de întreprins, pentru progresul științelor, de către un cercetător izolat, restul urmînd să fie înfăptuit prin colaborarea și sprijinul colectivității.

Dar aici Bacon exagerează. Căci acest rol, în aparență modest, ce rămîne cercetătorului singuratic, adică lui în particular, reprezintă de fapt statornicirea principiilor care fundamentează toate științele; prescrierea metodei după care lucrează, în cadrul lor, cugetul omenesc; schițarea unui program care să înfățișeze

<sup>1</sup> *Ibid.*, par. 42.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, Cartea 3, par. 4.



nu numai invențiile de nădăjdut în sînul științelor, dar chiar enunțarea unor adevărate științe noi. Efortul colectiv va putea da mai mult la suprafață; dar el, Bacon, e conștient pe de o parte că a îmbrățișat tot ce vor avea de cercetat urmașii săi, în cazul că vor urma calea pe care el o deschide; și pe de altă parte că a atins în adîncime, prin întemeierea sa metodică, temeiurile de totdeauna ale adevărului. Într-un cuvînt, ceilalți vor putea cuceri oricîte cunoștințe noi; el, Bacon, le știe de la început conturul, căci deține principiile meșteșugului potrivit căruia poate fi întîlnit ceva nou și se pot constitui științele inedite.

Meșteșugului acestuia Bacon îi dă chiar un nume: *ars indicii*, meșteșug care stabilește direcția cercetărilor noastre.<sup>1</sup> Potrivit cu felul cum îl descrie autorul, el s-ar împărți în două: de o parte ar fi *experientia litterata*; de cealaltă ar sta gîndul bine cunoscut al unui *novum organon*. În ce privește *experientia litterata* (traducătorul francez pune, pentru *litterata*, „savante”), ea reprezenta arta prin care, din experiențe cunoscute, se deduc unele noi; prin urmare felul cum trebuie întreprinse, variate, prelungite experiențele.<sup>2</sup> Cealaltă va fi cuprinsă într-un tratat special, al doilea, al *Instaurației*, iar asupra ei își va concentra autorul toată pătrunderea filozofică.

De ce natură va fi partea a doua a unei *ars indicii*, se putea afla din cuprinsul lui *De augmentis* chiar. Principalele schimbări de adus în alcătuirea științelor privesc logica, și anume partea cea mai însemnată a ei, arta de a inventa. Într-adevăr, logica se împarte, după autor<sup>3</sup>, în arta de a inventa, cea de a judeca, de a reține și a transmite, iar în privința celei dintîi, istoria ne arată că invențiile sînt făcute la întîmplare. Ar trebui tocmai aici o metodă, căci instrumentul silogistic pe care îl folosesc logicienii e absolut neputincios, după Bacon, să ducă la ceva nou. Același va fi punctul de pornire și în *Novum Organum*: nevoia de a inventa. Într-un anumit sens, nu e de mirare că științele de pînă la el erau atît de reduse și de puțin sigure, de vreme ce nu se alcătuiau pe principii metodice. Ba chiar e de mirare că s-au aflat și lucrurile care se întîlnesc în științe. Dacă, fără cercetarea spe-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, vol. I, *De dignitate*, Cartea 5, par. 4-5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, par. 6.

<sup>3</sup> *De augmentis*, Cartea 5, cap. I, p. 4.

cială a oamenilor, scrie Bacon în *Novum Organum*<sup>1</sup>, s-au putut născoci atâtea lucruri de folos, nimeni nu se poate îndoii că, pe căi metodice (*via et ordine*), se vor descoperi cu atît mai multe.

Calea și ordinea cea nouă se sprijină deopotrivă pe existență și pe rațiune. Empirismul lui Bacon nu trebuie înțeles ca exclusiv, și filozoful găsește în urma sa destule exemple de cugetători empiriști, pare-se, ca să se considere în drept să proclame că interesul prea mare pentru experiență trebuie corectat prin supunere la rațiune. Cei care s-au îndeletnicit pînă la el cu științele, spune filozoful<sup>2</sup>, au fost fie empirici, fie dogmatici. Această disjuncție însă nu slujește defel interesele cunoașterii; ci dimpotrivă, doar printr-o mai trainică întovărășire a celor două tendințe s-ar putea căpăta rezultate în științe. Bacon o și pune, îndată mai jos, nădăjduind multe de la o asemenea întovărășire de tendințe aparent opuse. Dacă empirismul e accentuat, în doctrina lui Bacon, e pentru că de la început intră în joc inducția, iar aceasta pare a se lăsa comandată de experiență — cînd de fapt ea reprezintă o adevărată raționalizare a celei din urmă.

Era și firesc, date fiind idealurile de cunoaștere ale filozofului englez, să se întreprindă o raționalizare a experienței. Bacon urmărește mai mult decît să înregistreze și să cunoască realitatea — lucru pentru care i-ar mai fi trebuit o sistematizare a datelor empirice; urmărește, de fapt, să o interpreteze și să capete o adevărată stăpînire asupra ei. *Novum Organum* se mai intitulează: *Indicia vera de interpretatione naturae*, iar cînd ajunge la aforismele care alcătuiesc materia propriu-zisă a tratatului, autorul le intitulează: *Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*. Către acest îndoit scop e îndrumată toată filozofia baconiană, și de aceea e firesc să înainteze cu prudență, meșteșugit, folosind un empirism cît mai strîns înfrînat de echilibrul rațiunii.<sup>3</sup>

Arta de a interpreta natura, artă ce ni se precizează în Cartea a II-a a *Organon*-ului, vrea să prescrie tehnica de a atinge scopurile științei. Arta prevede scoaterea de adevăruri generale din experiență și invers, crearea de experiențe datorită adevărurilor

<sup>1</sup> Cartea I, aforismul CVIII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, aforismul XCV.

<sup>3</sup> „Experiențele nu trebuie făcute la întâmplare”, revine în cîteva rînduri autorul. V. de ex. Cartea I, aforismul C.

generale cunoscute.<sup>1</sup> Punctul principal este întâiul, și pe el îl va lua în cercetare filozoful, cu o stăruință ce face din problema trecerii de la particular la general problema centrală a doctrinei sale. Pentru a putea duce la îndeplinire acest prim punct de program, trebuie căutate și determinate ajutoarele ce sînt de dat spiritului omenesc, în activitatea științifică. Iar aceste ajutoare sînt de trei feluri: ele sînt, întâi, pentru simțuri, spre a le face mai pătrunzătoare și în același timp mai credincios înregistratoare; apoi pentru memorie, pentru ca, prin tabele sau alte mijloace, să devină mai cuprinzătoare; în sfîrșit pentru rațiune, al cărei instrument de investigație rodnică este inducția propriu-zisă. În fapt, primele două serii de ajutoare țintesc tot la ușurarea și desăvîrșirea inducției, astfel încît aceasta este de înfățișat în primul rînd, dacă nu exclusiv.

O anumită inducție, recunoaște singur Bacon, a fost cunoscută de către toți logicienii, și negreșit în primul rînd de către Aristotel.<sup>2</sup> Dar nu despre o asemenea inducție e vorba, ci de una deosebit și mai temeinic înțeleasă. Prima, a lui Aristotel, reprezenta o trecere în revistă a tuturor cazurilor particulare, spre a se îndreptăți o concluzie generală. Însă, spune filozoful<sup>3</sup>, inducția care purcede prin enumerarea simplă este un lucru copilăresc. Cum va trebui să fie inducția cea nouă? Bacon o spune fără ocoluri, în același alineat: inducția care va fi de folos pentru inventarea și demonstrarea științelor va trebui să deosebească o natură oarecare, prin eliminări potrivite, și apoi, după ce munca negativă a fost dusă la capăt în chip îndeștător, să conchidă potrivit datelor pozitive; lucru care nu a fost făcut pînă acum, spune Bacon, decît poate de către Platon. Iată un fapt neașteptat ca, dintre toți filozofii anteriori lui, Bacon să se găsească mai apropiat decît oricine, în ce privește inducția, de Platon. Lucrul e de natură să dea de gîndit, fie privitor la cunoștințele istorice ale filozofului englez, fie privitor la gradul de imprecizie în care îi plăcea să își lase considerațiile asupra inducției.

Dar, înainte de a vedea ce este — în măsura în care lucrul acesta, astăzi încă discutat de către istorici, poate căpăta un

<sup>1</sup> *Ibid.*, aforismul X.

<sup>2</sup> Vol. II, „Introducere“, p. XII.

<sup>3</sup> Cartea I, aforismul CV.

contur — inducția baconiană, e potrivit să subliniem ce năzuiește să capete ea. În termenii doctrinei, răspunsul e simplu: inducția urmărește să prilejuiască spiritului cunoașterea „formelor”. Numai că stăruie o nehotărîre și în conceptul acesta, nou și totuși vechi, de forme. De cele mai multe ori forma baconiană — care în orice caz tinde să fie altceva decît o abstracție goală, așa cum păreau filozofului formele Scolasticii — este legea de producere a operațiilor simple din natură<sup>1</sup>, cu alte cuvinte legea de producere a unui fenomen fizic. În sensul acesta s-ar putea încerca, e drept, o apropiere între obiectul inducției baconiene și Ideile platonice, dar numai dacă acestea din urmă sînt interpretate tot ca legi, în înțelesul filozofiei științifice moderne, cum a făcut de pildă comentatorul platonice Natorp; în afară, bineînțeles, de eventualele apropieri care se pot face între metoda prin care se ridică și unul și altul la esență. Dar istoricii s-au întrebat dacă „formele” lui Bacon nu sînt și ele ipostaze ale calităților din realitate, cu alte cuvinte dacă nu reprezintă o întoarcere la înțelegerea substanțialistă a Scolasticii și a peripatetismului. E adevărat că Bacon stăruie în a spune<sup>2</sup> că, atunci cînd vorbește despre forme, nu înțelege prin ele decît legile acelea care rînduiesc și alcătuiesc o anumită natură simplă, precum căldura, lumina, greutatea. Totuși cititorul de azi e prea îndemnat să dea un înțeles funcțional noțiunii de lege, ce revine atît de des la Bacon; cîteodată ar fi necesar să se menționeze și supraviețuirea unui anumit substanțialism, iar în numele acestuia am fi ispitiți, uneori, la traducerea cîte unui text baconian, să punem pentru formă acea expresie de estime, prin care traduceam pe cea de *quidditas* scolastică.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cartea a II-a, aforismul II.

<sup>2</sup> Cartea a II-a, aforismul XVII.

<sup>3</sup> Astfel, în cunoscuta sa istorie a filozofiei moderne, Höffding arată că, deși forma nu e doar calitate la Bacon, ci și legea după care se activează în vederea producerii fenomenului, filozoful nu ajunge de fapt la o determinare cantitativă a realității, e încă prea stăpînit de Scolastică. Alți comentatori pun forma, ca obiect metafizic, deosebită de cauză și lege ca obiect științific al inducției. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft den neuen Zeit*, Berlin, 1922, vol. II, p. 21, găsește că Bacon cade singur în eroarea numită de el *idola fori*.

Dacă asupra obiectului final al inducției stăruie o nesiguranță de interpretare, nici cu privire la tehnica însăși a acestui instrument de cunoaștere nu vor lipsi interpretări felurite — poate explicabile prin aceea că *Novum Organum* a rămas nedesăvârșit. După cum s-a văzut dintr-un citat de mai sus, inducția cea nouă se deosebește de cea folosită de înaintași prin aceea, mai ales, că este o adevărată operă de reducere, ea cercetînd tot soiul de cazuri negative și îndeletnicindu-se cu o muncă de eliminare, înainte de a întreprinde una de afirmare. O inducție „prin simpla enumerare a cazurilor particulare”, și unde să nu intervină cazurile contradictorii, negative, nu dă decît o *coniecturam probabilium*.<sup>1</sup> Singura inducție legitimă, după Bacon, este, cu vorbele unui comentator, cea care confruntă cît mai multe cazuri cu puțință și nu afirmă ceva pînă nu neagă o serie de lucruri, ridicîndu-se foarte lent, printr-o adevărată scară, la propozițiile generale.<sup>2</sup> Dacă, adaugă același comentator, Bacon amintea de o asemănare a doctrinei sale cu cea platonice, e pentru că în amîndouă cazurile nu e vorba de o inducție prin comparație, cît de una prin „excludere”. De vreme ce inducția trebuie să se ridice la cunoașterea formelor, e necesar să vedem gradul de prezență ori de absență.<sup>3</sup> Căci întrucît forma poate fi prezentă ori absentă, în creștere o dată cu fenomenele ori în descreștere, trebuie alcătuite „table de prezență, de absență și de grade, ori comparație”. Inducția unui principiu general se întreprinde, prin urmare, în chip cu mult mai laborios de cum o trăda inducția prin simplă enumerare, cu atît mai laborios cu cît ea nu se înfăptuiește decît printr-o serie de excluderi ale „instanțelor negative”, adică ale cazurilor în care fenomenul, contra așteptărilor, nu se produce. Bacon folosește exemplul căldurii<sup>4</sup>, scoțînd la iveală că, din forma ei, trebuie exclusă lumina, tenuitatea etc.; după aceea vine munca de afirmare, cînd se caută ce anume este comun cu cazurile trecute în tabele, iar la urmă se ajunge la a se afirma, despre căldură, că nu e decît o mișcare (genul), avînd (ca diferență) patru circumstanțe, expansiunea, mișcarea de jos

<sup>1</sup> *De dignitate*, Cartea 5, par. 3.

<sup>2</sup> Bouillet, vol. II, „Introducere”, p. XII.

<sup>3</sup> Cartea a II-a, par. X ș. urm.

<sup>4</sup> *Ibid.*, par. XI–XX.

în sus și spre circumferință, faptul că are loc doar în particulele cele mici, în sfârșit rapiditatea. Dacă adăugăm că o asemenea operație de inducție nu se întreprinde fără folosirea unei întinse liste de precepte auxiliare, cum ar fi recunoașterea gradelor de însemnătate a faptelor, în ordinea speculativă, și tot soiul de recomandări de ordin practic, se va vedea ce amploare ia, la Bacon, problema inducției. Totul însă trebuie întreprins gradat, după lungi cîntăriri, ajungîndu-se în cele din urmă la o îndoită scară a intelectului, una ascendentă, alta descendentă, una năzuind de la fapte la principiu, cealaltă invers. Nu aripi trebuie adăugate intelectului, proclamă Bacon<sup>1</sup>, ci mai degrabă plumb. Iar în alt loc, osîndește pripa multora de a ieși din îndoială, de a fi nerăbdători în ea (*impatientia dubitandi*).

Toate acestea ridică multe chestiuni, pe care ne e îngăduit să le trecem cu vederea acum. Faptul însuși al inducției, nevoia la care răspundea ea în filozofia baconiană, mai mult decît conținutul ei, se cerea pusă în lumină, prin expunerea ce întreprindem. Pentru Bacon însă, obligația de a recurge la inducție era limpede îndreptățită: el urmărea să „interpreteze și să stăpînească natura“, iar instrumentele de pînă acum ale rațiunii nu îi dădeau putința să obțină un asemenea rezultat. Omul — spune el la începutul lui *Novum Organum*<sup>2</sup> — nu înfăptuiește și nu înțelege decît în măsura în care își va fi alcătuit, prin experiență sau inteligență, observații cu privire la ordinea naturii. Spiritul nostru este deci în subordine față de natură, iar dacă vrea să o stăpînească, nu poate — cu o vorbă bine cunoscută — decît să i se supună, cunoscînd-o. A o cunoaște înseamnă, sau a întreprinde observația directă a faptelor, sau a te ridica prin inducție, de la cazuri particulare la legi, pentru ambele căi fiind nevoie de o adevărată metodă. În fapt însă, observația fenomenelor nu reprezintă un moment distinct de cel al inducției, ci intră în însuși cadrul acesteia, oferind acele cazuri particulare, de la care se va ridica intelectul la formă. Astfel că inducția poate lua singură asupra-și sarcina de a împlini idealul științific al lui Bacon, anume de a-l ridica nu dintr-o dată, dar în chip sigur, la nivelul de unde înțelegerea și stăpînirea naturii să fie cu putință.

<sup>1</sup> *Novum Organum*, Cartea I, aforismul CIV.

<sup>2</sup> Cartea I, aforismul I.

În vederea acestui rezultat, cercul cunoștințelor noastre trebuie să fie lărgit pînă acolo unde filozofia sa ne prescrie granițe. Ca urmare, în loc să meargă în adîncime, filozofia baconiană lua de acum înainte un caracter enciclopedic. „Cum e cu puțință să știu ceva mai trainic decît pînă acum“ devine: „cît“ e cu puțință să știu. De aceea Bacon se simte dator să dea mai mult decît o clasificare a științelor existente — cunoscuta sa clasificare în istorie, poezie și filozofie, potrivit celor trei facultăți: memoria, imaginația și rațiunea. Dă, sub titlul de *Desiderata*, un tablou al științelor și cercetărilor noi ce îi par că trebuie întreprinse în toate domeniile. Varietatea preocupărilor sale îl face astfel să ofere indicații (*ars indicii*) pentru toate domeniile și să creadă în toate științele. De la enciclopedismul pe care îl atinge, Bacon poate încerca, de pildă, să reabiliteze retorica împotriva lui Platon<sup>1</sup>, după cum, pe alt plan, poate proclama interesul științific al astrologiei. E atît de nestăpînit gustul pentru toate cunoștințele, în baconism, încît un comentator de azi a putut afirma, despre filozoful englez, că în spiritul său și-au dat întîlnire toate superstițiile medievale.<sup>2</sup> Iată unde ajungea Bacon cu dorința sa de cuprindere și stăpînire a naturii: la un enciclopedism care rezolva în suprafață tot ceea ce metoda cea nouă făgăduia, la început, să aducă în adîncime.

Sîntem în drept atunci să revenim la resorturile autentic filozofice ale gîndirii lui Bacon și să afirmăm că metoda sa, și în particular doctrina inducției, erau necesitate în aparență de idealul de a „interpreta și stăpîni natura“, dar se iveau, în fond, din nevoia de a purta gîndirea către ceva nou, de a găsi, pentru ea, o modalitate de a fi vie. Dacă silogismul nu îl mai interesa — deși era departe de a-i tăgădui un anumit rost (la fel cum va face și Descartes mai tîrziu) —, nu era decît pentru că nu îi vedea nici o putere de invenție.<sup>3</sup> Am subliniat că, de la început, filozoful englez se ridica împotriva erorii cum că nu se mai poate căpăta ceva nou pe calea studiilor; nou față de înaintași, spunea el; nou înăuntrul gîndirii, putem preciza noi acum. Prin nevoia aceasta

<sup>1</sup> *De augmentis*, Cartea 6, cap. III.

<sup>2</sup> Brunschvicg, *Le Progrès*, vol. I, p. 141. Windelband, *Lehrbuch...*, p. 326, arată că orientarea spre scopuri practice îi răpea lui Bacon interesul teoretic pentru matematici.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, vol. II, „Introducere“, p. XV.

de a atinge gîndirea sintetică, Bacon ajungea la o idee ce ni s-a părut iarăși vrednică de subliniat — chiar dacă nu e decît parțial și indirect tratată în sistemul său —, ideea „unității științelor”. Ideea, pe care am putut-o semnală și la Socrate, și care va reveni stăruitor în *Regulile* lui Descartes, este comună tuturor metodicilor. Fără unitate a științelor nu se poate închipui o metodă universal valabilă pentru ele, un *organon* care să prescrie fiecăreia ceea ce îi trebuie pentru propria desăvîrșire, păstrînd totuși o solidaritate de interese și de progres, în vederea unui ideal de cunoaștere spre care ținesc toate.<sup>1</sup> Odată făcută posibilă, metoda va introduce ordinea acolo unde pînă la ivirea ei domnea întîmplarea: invențiile nu vor mai avea loc în chip accidental, ci după o rînduială pe care filozoful o poate prescrie cu certitudine definitivă. Aceasta nu înseamnă, însă, că arta de a inventa scutește spiritul de efort; dimpotrivă, poate, îl supune la o trudă și mai mare, silindu-l să caute cu stăruință ceea ce alteori putea obține printr-o întîmplare fericită. Cel mult arta de a inventa ne poate asigura că numărul cunoștințelor noastre certe va fi nespus mai mare decît pînă acum. Iar expresia și instrumentul meșteșugului celui nou este inducția, a cărei laborioasă și prudentă desfășurare, prin înaintare neîncetat reductivă, poartă în sfîrșit gîndirea către singurul cîmp în care poate ea deveni sintetică: cel al experienței. Căci nu trebuie pierdut din vedere faptul că numai în felul acesta rezolvă Bacon nevoia în care se găsea de a atinge noutatea. Experiența singură reprezintă pentru el putința progresului în gîndire, așadar punerea acesteia în proces de adevărată cunoaștere. Importanța inducției constă tocmai în posibilitatea de a folosi experiența în interesul gîndirii sintetice. Cu ajutorul unui asemenea instrument, spiritul se cufundă în real spre a-și spori numărul sintezelor. Nu de putința de a face analize, nici de material de idei duce el lipsa. Dar ocolul în cîmpul experienței îngăduie apropieri, unificări, sinteze, ce alcătuiesc cu adevărat cunoștințele rîvnite. Inducția lui Bacon, oricît ar fi ea privită, de autor însuși, drept instrumentul prin care se capătă formele, acele curioase „estimi” ale lucrurilor,

---

<sup>1</sup> La Descartes se va preciza mai bine cum că unitatea științelor ține de unitatea conștiinței, care este mai degrabă *unio*, adică funcțiune de unificare, decît *unitas* — spre a întrebuiința distincția lui Cassirer (*Leibniz' System*, Marburg, 1902, p. 378).



rămîne de fapt instrumentul prin care se capătă cunoștințe. Nu interesează faptul că sînt cunoștințe ale formelor, ci faptul că sînt, în sfîrșit, cunoștințe.

În lumina acestei interpretări, Bacon are dreptul la mai mult decît îi acordă uneori istoricii filozofiei. Cei care laudă la el enciclopedismul ori se lasă entuziasmați de accentele sale pozitive, ca și de făgăduința unei stăpîniri a naturii, nu știu, poate, ce caută la un filozof. Dar cei care îl osîndesc pentru sărăcia rezultatelor sale, pentru tonul programatic și inutil orgolios al filozofiei, îi fac, în felul lor, o nedreptate. Bacon poate să nu instruiască prin conținutul doctrinei sale; el rămîne semnificativ prin spiritul ei. Faptul, subliniat de obicei în ce îl privește, că a indicat drept obiect al științei cauzele și legile fenomenelor, în locul „formelor” scolastice, interesează — în măsura în care e exact faptul că el s-ar fi desprins de orice substanțialism — numai una din orientările filozofiei, cea de fundamentare a științelor. Dar filozofia privită ca reflexie asupra-și a spiritului, oricum s-ar manifesta acesta, se bucură să întîlnească la Bacon și altceva: orientarea spre izvoarele conștiinței cunoscătoare și încercarea de a o însufleți pe aceasta prin apropierea ei de experiență.

Rezultatul nu se poate numi simplă punere a problemei metodelor. E o punere a unei probleme mai adînci, chiar dacă la Bacon una și cealaltă sînt trecute împreună, în entuziasmul său reformativ: punere în problemă a vieții spiritului. Metodicul este un simplu aspect al acestei vieți: aspectul ei de rodnicie. A te opri la acest aspect, oricît de stăruitoare ar fi accentele metodice din filozofia lui Bacon, înseamnă a nu voi să vezi, filozofic vorbind, în el, decît puținul pe care, în fond și în ciuda orgoliului său, l-a văzut el însuși.

## LOCKE

Dacă e adevărat că Bacon ridică mai mult decît problema metodelor, nu trebuie să reiasă că sînt de întîlnit și elemente de filozofie critică în gîndirea sa. În timp ce Bacon readucea filozofia la temele ei cele vii, la dinamismul de cunoaștere al spiritului, abia Locke avea să izbutească o adevărată reflexie a spiritului asupra-și, acea cîntărire a conștiinței prin conștiință,

ce face trăsătura caracteristică filozofiei critice. În cazul că sîntem îndreptățiți să traducem tema centrală a vieții spiritului prin problema lui ceva nou, metodicul ar fi punerea problemei în termenii: „cum e cu puțință ceva nou“, în timp ce criticul s-ar tîlmăci prin: „cum «a fost» cu puțință ceva nou.“ La Kant, care nu mai vrea să născocească științe, ci lucrează asupra științelor altora, asupra științei așa cum a găsit-o, punctul de vedere critic atinge expresia cea mai clară. Ceea ce nu înseamnă că metodicul și criticul nu pot fi întovărășite — în fapt Kant însuși gîndindu-se la o „metafizică viitoare“, avînd, după cum reiese din prefața la *Critica rațiunii pure*, tot soiul de veleități metodice. Dar asemenea veleități pot apărea în prefețe și pot figura în trăsăturile mari ale sistemului: în conținutul lui ele sînt suspendate, iar într-o astfel de suspendare a dorinței de progres exterior și enciclopedic rezidă virtutea, deosebită de metodic, a criticului. Filozofia lui Locke o are cu adevărat.

Trebuie subscris, așadar, actului de dreptate pe care îl face Riehl filozofului englez, atunci cînd îl numește începător în filozofia critică.<sup>1</sup> E o interpretare pe care evidența ei, nu numai autoritatea comentatorului, a izbutit s-o impună. De altfel s-a observat și în alte rînduri că Locke e cel care pune, poate pentru prima oară, problema epistemologică pentru ea însăși<sup>2</sup> — afirmație al cărei înțeles lărgit e tocmai cel amintit mai sus. În sfîrșit, cu Locke, spune alt comentator, începe ceea ce Antichitatea nu cunoștea, anume reflexia spiritului asupra-și.<sup>3</sup> Numai în lumina acestei orientări critice capătă plinătate filozofică doctrina lui Locke.

Aminteam mai sus că, alături de revenirea prin tema lui ceva nou la problemele spiritului, filozofia modernă se caracterizează printr-o dispoziție de interioritate. De la început se întîlnește, în sînul ei, o precumpănire a experienței lăuntrice, datorită căreia știința despre lumea din afară devenea problematică.<sup>4</sup> Însă

<sup>1</sup> *Der philosophische Kritizismus*, „Geschichte und System“, vol. I, ed. a 2-a, Leipzig, 1908, p. 7.

<sup>2</sup> P.P. Negulescu, cursul cit., p. 484.

<sup>3</sup> Edmund Pfeiderer, *Empirismus und Skepsis in David Humes Philosophie*, Berlin, 1874, p. 27.

<sup>4</sup> Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1935, p. 391.

sîntem în măsură acum să interpretăm faptul experienței interne tot în termenii unei încercări de a recuceri viața spiritului, încercare ce definește modernismul filozofic. Căci recursul la experiența internă reprezintă efortul de trecere de la metodic la critic, iar criticul nu este altceva decît atenția stăruitoare și exclusivă la viața și modalitatea spiritului. Prin năzuința de a stabili metode noi se urmărea victoria în afară, întru cucerirea naturii sau pentru constituirea de științe. Cufundarea în experiența internă dovedește că, dimpotrivă, accentul cade pe criteriu nu pe invenție, pe legitimare critică a cunoștinței date, nu pe cucerirea uneia noi. E un act de punere în suspensie, ce are loc o dată cu precumpănirea experienței interne: punere în suspensie a științei asupra lumii externe, spune pe drept Windelband. Cu alte cuvinte e suspendarea invenției din afară, spre a urmări faptul celei lăuntrice.

Experiența internă favorizează, așadar, punctul de vedere critic, și amîndouă, mai mult încă decît cel metodic, slujesc interesele unei filozofii a spiritului. Ceea ce e vrednic de remarcat, pentru începuturile acestei filozofii, este că ea se întemeiază în marginea empirismului. Locke este întru totul legat de acesta, iar empirismul său este într-o astfel de măsură conturat, încît un comentator a putut spune, despre filozoful englez, că ar fi scris *Novum Organum* dacă nu l-ar fi găsit scris dinainte.<sup>1</sup> Cu atît mai interesant e că a putut constitui o filozofie a spiritului. Căci filozofia aceasta nu reprezintă o simplă transpunere a empirismului, de pe planul lumii exterioare la cel al ordinii lăuntrice; observarea faptelor interne poate fi întreprinsă din aceeași exterioritate în care se consideră de obicei realitatea, cu același spirit naturalist. Ci filozofia spiritului începe o dată cu pierderea interesului pentru rezultat, spre a se concentra asupra procesului. În ea constă suspendarea despre care vorbeam, și prin această schimbare de interes își începe Locke adevărata carieră de empirist critic — cum îl va numi un comentator.

Semnificativele împrejurări care hotărăsc pe Locke să înceapă o *Încercare asupra intelectului omenesc* sînt: convorbirea sa cu cîțiva prieteni în jurul unui subiect asupra căruia nu sînt în stare

<sup>1</sup> Henri Marion, *J. Locke, sa vie et son oeuvre*, Alcan, 1893, p. 84.

să cadă de acord; nedumerirea filozofului cu privire la calea pe care au luat-o, și întrebarea dacă nu cumva au ales una greșită; în sfârșit hotărîrea de a suspenda orice altă cercetare înainte de a se lămuri asupra capacității de cunoaștere a spiritului. Toate acestea sînt bine cunoscute de orice începător în ale istoriei filozofiei. Ele vădesc cît de explicit se petrec lucrurile în cazul lui Locke, ce conștient și stăpîn pe sine e începutul său criticist. Filozoful se cufundă, deliberat, în cercetarea procesului de cunoaștere al spiritului, proces de care nimeni nu se apropie prea mult fără primejdia de a întîrzia de-a binelea asupra temelor vieții spiritului cercetate în ele însele.

O trăsătură a firii lui Locke, omul, explică felul în care va întreprinde el această concentrare asupra vieții spiritului. Filozoful avea o reală vocație pentru cercetarea pozitivă, de naturalist, el fiind multă vreme stăpînit de gîndul să devină medic. În parte a și dus la înfăptuire un asemenea gînd, și în orice caz a trecut pe lîngă mulți drept adevărat medic. Biografia saî semnalează că, deși nu era în posesiunea titlului corespunzător, avea la un moment dat perspectiva să devină un mare medic, și că întreprindea tot soiul de cercetări în acest domeniu, ajutînd chiar, o vreme, pe renumitul medic Sydenham.<sup>1</sup> O asemenea vocație își pune pecetea pe întreaga activitate a unui gînditor; în particular, ea explică mai bine decît orice, poate, modul propriu al analizei lui Locke, analiză ce nu caută regăsirea întregului ci determinarea părții, izbutind pînă la urmă să atomizeze și să reducă la elemente spiritul pe care își propusese, la început, a-l surprinde ca organism viu. Kant l-a numit un „fiziolog al intelectului omenesc“, iar denumirea sa a fost însușită degrabă și cu justificări depline de către alți comentatori.<sup>2</sup>

Intelectul e ca ochiul, începe analiza sa acest fiziolog al spiritului; ne face să vedem totul, dar pe sine nu izbutește să se vadă. Ca atare, e nevoie de o atenție deosebită și de urmărirea lucrurilor după o bună rînduială. În cazul de față, Locke își propune să cerceteze, în primul rînd, care e originea ideilor — prin idei înțelegîndu-se tot ce e obiect al intelectului nostru în actul

<sup>1</sup> Marion, *op. cit.*, p. 15.

<sup>2</sup> Riehl, *op. cit.*, p. 24.

gîndirii —, iar în al doilea rînd să stabilească cele ce se pot obține datorită lor. Astfel că lucrarea sa va începe prin a lămuri în ce constau și cine naște elementele cunoșterii noastre, spre a hotărî, în cele din urmă, în ce constă aceasta însăși.

E de pe acum vrednic de subliniat faptul că Locke refuză orice „gata făcut“ în materie de origine a ideilor. Lupta sa împotriva inneității ideilor tocmai caracterul acesta îl are; adică exact pe dos de cum se întîmpla în *Menon*-ul lui Platon, unde inneitatea era admisă spre a nu se lenevi spiritul. Avem aici un exemplu de preț al adîncimii de înțelegere ce se cîștigă prin adoptarea perspectivei lui „ceva nou“, și, în general, prin considerarea vieții spiritului. În înțelegerea obișnuită, de pildă în cea oficializată de istoricii filozofiei, partizanii inneității și adversarii ei alcătuiesc o opoziție ireductibilă. Există unele cugete care nu înțeleg decît în felul acesta opoziția dintre Platon și Aristotel. În orice caz așa apare peste tot opoziția dintre cartezieni și Locke, dar mai ales dintre Locke și Leibniz. Și nu va vorbi acesta din urmă, cu privire la potrivnicul său și sine, despre reeditarea adversității celor doi mari antici? Cu toate acestea opoziția nu e ireductibilă, ea găsindu-și dezlegarea într-o sinteză superioară. Atît cei care acceptă inneitatea ideilor cît și cei care o resping fac aceasta, după cum am văzut mai sus, dintr-o aceeași pornire de a păstra spiritului activitatea. Dacă unii dintre gînditori socotesc că pot obține mai lesne un asemenea rezultat înzestrînd spiritul cu noțiuni înnăscute, în a căror explicitare și regăsire să constea procesul de cunoaștere; ori dacă, precum fac alții, se socoate că spiritului nu îi sînt necesare nici un fel de lucruri dinainte date, ci, așezat în mijlocul realității, el izbutește să o cunoască prin simplul său exercițiu — acestea sînt alternative secundare. Cele două poziții nu își capătă adevărata valoare filozofică decît în clipa în care fiecare e ridicată la nivelul dinamismului conștient, unde însă opoziția lor este din plin depășită. În felul acesta se poate vedea în ce largă măsură este tema vieții de conștiință un factor de unificare în istoria filozofiei.

Prin urmare, Locke se înscrie în istorie pe linia celor care cred că îngăduie activitatea spiritului numai respingînd inneitatea ideilor. Oamenii — deschide el tratatul, printr-o frază cît se poate de revelatoare pentru cele de mai sus — își pot dobîndi ideile prin simpla întrebuintare a facultăților firești; deci pentru

ce ar avea idei înnăscute?<sup>1</sup> Înnăscută este capacitatea noastră de a cunoaște, nu ideile. Nici măcar un acord universal nu există asupra lor, iar chiar dacă ar exista, el nu ar fi defel doveditor. Anumite maxime, cum e principiul contradicției, ca și o serie întreagă de principii, nu pot fi considerate nici ele înnăscute. În definitiv un principiu e înnăscut în clipa când ideile din care este alcătuit sînt înnăscute: însă acesta nu e cazul exemplelor citate.<sup>2</sup> Și pe urmă, unde este catalogul acestor principii înnăscute, care, dacă ar fi cu adevărat așa, s-ar fi sistematizat și înregistrat de mult de către intelectul omenesc? În felul acesta și printr-un întreg șir de dovezi unde bunul simț e atothotărîtor, se trudește să înlătore Locke orice urmă de idee înnăscută. Nici măcar ideea de Dumnezeu, marele argument al inneiștilor, nu-i pare înnăscută<sup>3</sup>, căci Dumnezeu nu a putut să ne-o împlînte el singur în cugete, cum spun unii, ci ne-a dat doar facultățile ca să putem ajunge la el. Și, de altminteri, cum am reuși să avem idei așa de diferite despre el, dacă toate ar fi înnăscute? Însă dacă nici ideea de Dumnezeu nu e înnăscută, atunci nu poate fi vorba de vreo alta, necum de propoziții ori maxime. Cugetul omenesc nu are decît facultăți, iar deosebirea dintre cugete ține de deosebirea de întrebuițare a facultăților, ele înnăscute.

Din combaterea doctrinei inneiității să reținem două lucruri: o convingere, episodică în aparență, dar care, ținînd de orientarea sa pozitivistă, va reveni și colora întreg sistemul lui Locke, convingerea anume că, în viața spiritului, elementul primează, și ca atare un principiu nu valorează decît ce prețuiesc ideile din care este el alcătuit; în al doilea rînd, acceptarea inneiității facultăților și însărcinarea pe care implicit autorul și-o lua, de a dovedi felul cum, numai cu facultățile înnăscute, se poate reface tot cercul cunoștințelor omenești. În privința acestui din urmă punct, Cartea a II-a din *Încercări* schițează îndată răspunsul așteptat.

Pentru Locke, conștiința cunoscătoare, lipsită fiind de idei, nu poate lua decît înfățișarea intelectului pasiv al lui Aristotel:

<sup>1</sup> *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, revăzută de Thurot, Paris, Firmin Didot, 1879, Cartea I, cap. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. 3, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 32 și urm.

aceea de a fi o *tabula rasa*.<sup>1</sup> Poate mai mult decît la Aristotel e cazul să se vorbească aici de *tabula rasa*, căci la antici ideile existau în putere, așteptîndu-și intelectul activ, pe cînd aici nu există în putere idei anumite, ci doar facultăți. Problema nu mai e deci cum se actualizează ideile, ci, în sensul deplin al cuvintelor, cum se alcătuiesc ori cum se capătă ele. Răspunsul lui Locke arată că ele se alcătuiesc pe două căi: prin experiență sau prin reflexie, ceea ce înseamnă tot experiență, dar una lăuntrică, întreprinsă de către simțul interior. Aceste două izvoare asigură începutul, în ordinea materială, a cunoștințelor cugetului, pe un astfel de început facultățile conștiinței putînd lucra, în vederea cunoașterii propriu-zise.

Faptul că spiritul este o *tabula rasa* vine să exprime și altceva decît că el nu are idei: vrea să arate că nu le poate avea singur, că trebuie să le primească. Receptivitatea — din primul moment — a conștiinței cunoscătoare nu face obiect de discuție pentru interpreții lui Locke. Iar ea nu contrazice teza noastră de mai sus, cum că filozoful tindea să salveze activitatea conștiinței; căci el apără conștiința împotriva gata-făcutului, nu împotriva oricărei afirmări de pasivitate a sa. De aceea se poate foarte bine începe studiul dinamismului conștient, la Locke, cu considerarea pasivității conștiente. Aceasta e de două feluri: de o parte experiența ne dă obiectele de senzație; de cealaltă, prin reflexie, se percep operațiile spiritului. Atît într-un caz cît și în altul, nu se capătă decît „idei simple“, numărul acestora neputînd varia decît cu experiența și reflexia.<sup>2</sup> Ce sînt aceste idei simple, material exclusiv al cunoștințelor noastre viitoare? Sînt calitățile izolate ale lucrurilor: o culoare, un gust, o operație sufletească. În definitiv, ele nu se pot căpăta decît pe trei căi particulare: printr-un singur simț, de pildă culorile prin văz, ori soliditatea prin pipăit; prin mai multe simțuri, de pildă spațiul, figura, mișcarea; numai prin reflexie.<sup>3</sup> Pentru cercetarea de față, e lipsit de relevanță să menționăm că unele din aceste idei simple, anume ideile calităților prime, seamănă cu acestea și există deci

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 40—41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 53 ș. urm.

și în lucruri, pe cînd ideile așa-numitelor calități secunde nu există decît ca putere a lucrului de a ne afecta în chipul acesta; de reținut e doar că ideile simple astfel căpătate alcătuiesc întreaga urzeală a cunoașterii.

Receptivitatea conștiinței se curmă o dată cu achiziționarea ideilor simple. Pentru elaborarea celor complexe, spiritul își va lua singur sarcina s-o ducă la îndeplinire, de astă dată el fiind activ. Efortul său va consta în a combina ideile simple care îi dau materialul, iar noțiunile complexe ce rezultă sînt, pentru Locke, de trei feluri<sup>1</sup>: moduri, substanțe sau relații. Modurile reprezintă ideile complexe care nu subzistă prin sine ci doar ca afecțiuni produse de substanțe. La rîndul lor ele pot fi de două feluri: moduri simple, adică modificări ale unei idei simple, de pildă ideea simplă de spațiu dînd imensitatea, figura, locul, sau cea de număr, adică unitatea, care e cea mai simplă dintre idei, dînd prin adițiune diverse moduri; și modurile mixte, care nu mai reprezintă modificări, ci adevărate compuneri de idei simple. Părțile acestor moduri sînt legate între ele numai de cuvinte, legătura neexistînd în sînul realității, chiar dacă poate fi sugerată de realitate. Substanțele exprimă un grup de idei (calități) care merg neîncetat împreună și cărora li se atribuie un suport. Mai mult nu putem ști despre substanțe.<sup>2</sup> Ideea lor se alcătuiește din ideile calităților prime, cele ale calităților secunde, sensibile, precum și din aptitudinea unei substanțe de a produce sau de a primi schimbări datorită calităților prime. În orice caz dincolo de ideile simple nu se poate trece; ele nu mai pot fi adîncite, ci reprezintă poate, spune filozoful cu o vorbă care trebuie subliniată, limita intelectului nostru.<sup>3</sup> Chiar și ideea substanței divine tot din substanțe simple este alcătuită. În sfîrșit, ideile complexe mai pot fi relații, care se obțin prin facultatea de a compara a spiritului. Orice idee poate prilejui un raport, iar unii termeni, aparent absoluți, sînt de fapt relativi.<sup>4</sup> Ca orice altă idee complexă, relațiile se reduc la idei simple, fie că sînt relații de cauzalitate, de timp, loc, identitate sau diversitate.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 82 ș. urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 86.



Cum este spiritul activ în ceea ce privește ideile complexe? În cazul modurilor, am văzut că este activ prin facultatea compunerii ideilor simple ce îi servesc drept material, de pildă compunerea prin repetiție a unei aceleiași idei, ceea ce dă modurile simple, sau compunerea de mai multe idei, ceea ce dă modurile mixte. În relații, activă era comparația, care asocia și diferenția după legi, pe care nu Locke ci abia Hume le va pune pentru prima oară în lumină. În cazul substanțelor, însă, pare a stărui o nehotărîre în ce privește activitatea spiritului, rolul acestuia reducîndu-se la a atribui un suport unui grup de calități care se acordă neîncetat unele cu altele. Fapt este că, de un soi sau altul, intervenția spiritului este incontestabilă, în așa fel încît datorită ei ideile complexe nu mai pot fi afirmate ca avînd un corespondent în ordinea realității. Ele sînt „reale”, spune filozoful<sup>1</sup>, doar atunci cînd existența conformă cu ele nu este imposibilă. Și, de fapt, ideile, chiar cele complexe, nu sînt sortite să rămîină în starea aceasta de izolare în care le-a fixat analiza tipurilor lor. Ele trebuie privite în lumina cunoștințelor ce ne prilejuiesc, prin constituirea lor în propoziții, iar de aici va decurge o nouă „valabilitate” a lor înăuntrul conștiinței cunoscătoare. Instrumente sau simple materiale ale cunoștințelor noastre, ce vor fi fiind<sup>2</sup>, ele trebuie să ducă, în cele din urmă, la acestea.

Într-adevăr, Locke socotește că spiritul nu are alt obiect, pentru gîndirile și raționamentele sale, decît ideile, cunoașterea fiind perceperea potrivirii sau nepotrivirii lor.<sup>3</sup> Potrivirea se poate face după identitate ori diversitate, relație, coexistență ori conexiune necesară, și, în sfîrșit, după existența reală. Iar dintre cele două grade de cunoștințe, cea intuitivă, care dă de-a dreptul potrivirea sau nepotrivirea ideilor, ori cea demonstrativă, care indică numai în chip indirect același lucru, negreșit că e de preferat prima, care de altfel întemeiază întreaga certitudine a cunoștințelor noastre.<sup>4</sup> Dar, prin oricare din aceste două soiuri de cunoașteri, nu putem depăși niciodată cercul ideilor ce deținem. Ideile alcătuiesc, cum spusese filozoful și ceva mai sus,

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 221.

<sup>2</sup> Autorul singur nu o știe. V. *op. cit.*, p. 240.

<sup>3</sup> Cartea a IV-a, pp. 332 ș. urm.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 326.

limita conștiinței noastre cunoscătoare. Iar aici precizează: avem cunoștințe doar atît cît avem idei.<sup>1</sup> Puterea de cunoaștere a spiritului nu se întinde dincolo de potrivirea sau nepotrivirea lor. Ba, lucru însemnat, nu se întinde nici măcar atît, căci există o sumedenie de potriviri ori nepotriviri pe care nu le surprindem. Identitatea și diversitatea dau, e drept, cunoștințe care se întind cît ideile; în schimb coexistența — nu; căci, explică autorul, aici avem de-a face cu substanțe (pe care nu le cunoaștem lămurit), unde se pune chestiunea coexistenței calităților cu substanțele, iar aceasta nu o știm printr-o legătură necesară, ci doar mijlocită senzațiilor. La relații, de asemenea, nu știm bine limitele, progresul atîrnînd de exercițiul facultății noastre. Cît despre existența reală, nu deținem decît o cunoștință intuitivă cu privire la propria noastră existență, una demonstrativă despre cea a lui Dumnezeu și una senzitivă în legătură cu un mic număr de lucruri, cele prezente simțurilor.<sup>2</sup> Încolo, neștiința noastră e mare, căci deseori ne lipsesc ideile, iar alteori nu găsim conexiunea dintre ele.

Dar, se întreabă singur filozoful, de vreme ce cunoașterea nu rezidă decît în idei, nu e cumva himerică? Nu este, în cazul că ideile noastre se acordă cu lucrurile.<sup>3</sup> Acest fapt are loc cu ideile simple și cu modurile, nu însă cu substanțele, al căror arhetip e exterior, deci poate să nu fie atins. Știința noastră se întinde, cum e și firesc, numai prin cunoștințe efectiv reale, nu prin propoziții generale. Aceste propoziții pot fi bune de predat, însă trebuie deosebit felul cum se inventează o știință de cel în care se predă ea.<sup>4</sup> Locke relevă, chiar, existența unor propoziții numite de el „ușuratică”, cum ar fi de pildă propozițiile identice, care nu adaugă nimic cunoașterii, ori altele, în care „o parte a definiției despre cuvîntul definit e afirmată”.<sup>5</sup> Cu privire la aceste din urmă propoziții — pe care avem tot dreptul să le numim analitice — filozoful spune că nu ne dau decît semnificația cuvintelor, nicidecum o cunoaștere adevărată. Căpătăm astfel expresia nevoii de sinteză a gîndirii. Ajuns la acest punct, Locke știe unde

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 385.

trebuie să caute puțința de progres în materie de cunoaștere. În capitolul intitulat „Mijloacele de a spori cunoștințele” — abia aici devine metodic Locke —, se arată hotărît că nu maximele ori axiomele dau cunoștințe, după cum cred unii potrivit cu exemplul matematicilor, ci ele se capătă doar prin compararea ideilor limpezi și distincte.<sup>1</sup> Dacă în matematici se progresează prin idei abstracte — ca și în morală de altfel, adaugă autorul, căci în cazul celor două discipline esențele nominale sînt și reale —, pentru cunoașterea corpurilor nu se poate progresa decît prin experiență. În chipul acesta, însă, nu se capătă cunoștințe generale perfecte, ci unele relative.<sup>2</sup> De unde reiese că filozofia naturii, fizica adică, nu va deveni niciodată o știință desăvîrșită, în timp ce morală ar putea izbuti să devină una. Iată felul cum se întemeiază și legitimează cunoștințele sigure. Dacă însă cunoștința nu e pe deplin asigurată, atunci avem o altă facultate, judecata, care unește sau separă două idei prin simplă presupunere; ca și probabilitatea, care, neputînd da cunoștințe sigure, se cere verificată. Mecanismul, aici, e același ca al actului de cunoaștere obișnuit.

În orice caz, actul de cunoaștere și progresul în cunoștințe nu țin de silogism. Acesta — precizează Locke, ca și Bacon — nu este principalul instrument al rațiunii.<sup>3</sup> Cel mult ne ajută să surprindem unele conexiuni; dar și aici spiritul poate pătrunde direct, fără silogism, legătura. În fapt, întîi surprinde spiritul conexiunile și abia pe urmă se ivește silogismul. Cel mai înalt instrument de cunoaștere este intuiția fără de raționament, prin ea văzîndu-se direct potrivirea ori nepotrivirea ideilor, operație despre care știm că e îndestulătoare pentru nevoile spiritului. Pus în mișcare de ideile căpătate prin experiență ori reflexie, spiritul nu se odihnește decît în clipa cînd a obținut legăturile dintre ele. Negreșit, spiritul ar fi rîvnit să obțină legăturile necesare, iar în simpla punere a acestei întrebări un comentator vede, la Locke, anticiparea judecăților sintetice *a priori* din kantism.<sup>4</sup> Dar filozoful englez tăgăduiește, cel puțin în ce privește sub-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 406 ș. urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>4</sup> Riehl, *op. cit.*, p. 89.

stanțele, adică pentru el întreaga realitate, puțința de a atinge conexiunile necesare. Ar fi trebuit, spre a obține cele ce urmărea, să ducă mai departe orientarea către matematici a spiritelor științifice din veacul său. Însă neștiința lui Locke în materie de matematici trebuie să fi fost serioasă, de vreme ce prietenul său, Newton, e silit să îi expună *Principiile* într-un rezumat de unde lipsesc cu desăvârșire datele matematice. Iar prin înstrăinarea aceasta de spiritul matematic, Locke rămîne, după unii, ca și Bacon, mai puțin însemnat decît un Descartes.<sup>1</sup> Matematismul, ce va caracteriza începuturile raționaliste ale filozofiei moderne, este aici înlocuit de psihologism. Dacă nu a putut atinge zonele de certitudine ale cunoașterii, Locke a încercat, măcar, să descompună conștiința subiectului cunoscător, și a deschis, prin orientarea către subiectul psihologic, drumul spre perspectiva interiorității, în care perspectivă, prin stadii succesive, se desfășoară filozofia modernă în drum spre Kant.

Perspectiva interiorității era, de la început, faptul nou prin care ni s-a părut că Locke aduce filozofiei făgăduieli critice, așa-dar ceva mai mult decît îi adusese Bacon. Acum știm ce era de așteptat de la acea cîntărire a conștiinței prin conștiință, propusă de Locke. În primul rînd, atenția de care se bucură conștiința cunoscătoare este pentru întîia dată exclusivă. Filozoful îi întreprinde analiza, dar încercarea aceasta nu ar fi cu puțință fără a suspenda urmărirea de rezultate în activitatea spiritului. O asemenea suspendare, caracteristică oricărui început critic, nu poate fi deci supărătoare, chiar dacă amenință să se prelungească peste măsură (nu va suspenda Kant, ca pentru totdeauna, anumite teme ale metafizicii?). În schimb e supărător felul naturalist în care e întreprinsă analiza conștiinței. Pornind să cerceteze viața acesteia, Locke procedează ca și cum s-ar afla în fața unei realități neînsuflețite, iar în loc să întîlnească procese va afla simple piese, simple elemente de cunoaștere. Naturalismul procedeului este vădit tocmai în faptul că întreprinde să inventarieze conștiința, în loc să îi regăsească dinamismul. De aceea pe bună dreptate va spune un istoric că întîlnește la Locke „doar o nesatisfăcătoare statistică a faptelor de conștiință” în locul unei

---

<sup>1</sup> Cohen, *Kants theorie der Erfahrung*, p. 27.

adevărate vieți.<sup>1</sup> Tinzînd spre element, Locke va lua în chip firesc ca punct de plecare ideea. Cercetătorii istoriei au putut da oricîte precizări cu privire la faptul că nu Cartea I din *Încercări* e și cea dintîi scrisă: nu e mai puțin adevărat că ea își are locul ei bine determinat, și că nu se putea pleca decît de la idei. E remarcabil, totuși, faptul că, atomizînd conștiința în idei, Locke știe să îi păstreze un anumit activism, luptînd — desigur din tendința sa empiristă, dar slujînd, inconștient ori nu, o tendință activistă care e și a inneiștilor — împotriva oricărui gata-făcut în materie de idei. Cel mult acordă un „gata-primit” ideilor simple; de aici încolo, însă, se trudește să refacă viața spiritului, fie încercînd să treacă de la idei simple la idei complexe, fie, după aceea, folosind materialul de idei simple spre a constitui cunoștințe. Numai că păcatul inițial, de a urmări cu ochi de anatomist viața spiritului, iese la iveală aici. Conștiința descompusă în elemente este refăcută prin asocierea lor oarecum mecanică. Facultățile ce intră în joc sînt cele ale compunerii și comparației, care încearcă să reîntregească o conștiință fărîmitată. Efortul nu va izbuti. O conștiință cunoscătoare, ce reprezintă simpla totalizare a ideilor care se acordă între ele, ba care e încărcată de o sumedenie de idei ce nu intră în nici un fel de combinație, nu poate reprezenta conștiința noastră cunoscătoare, în ce are ea viu. Asociaționismul epistemologic al lui Locke era sortit acestei neputințe.

Totuși, în truda sa de a reface conștiința cunoscătoare, Locke ridică unele probleme pline de adîncime. Este semnificativ astfel faptul că proclama nevoia gîndirii sintetice. Menționînd existența propozițiilor identice, și în general a propozițiilor numite de el ușurative, osîndea cultivarea analiticului, ca neputînd duce la o cunoaștere adevărată, ci doar la explicitări de termeni. Cunoștințe propriu-zise — și deci gîndire sintetică, putem preciza acum — nu se capătă decît fie în chip asociativ, lucrînd asupra ideilor abstracte din sînul matematicilor ori moralei, fie prin experiență, în ce privește cunoașterea lumii reale. Cu toate că în materia din urmă nu se poate ajunge, după Locke, la științe adevărate, ea nu e mai puțin cea care îl interesează cu

<sup>1</sup> Pfeiderer, *op. cit.*, p. 85.

deosebire pe filozof. În timp ce matematica și morala ar reprezenta un fel de științe de convenție, conceptualiste, filozofia naturală, pe care Locke încă nu știe cum să o transfigureze prin matematici, izbuteste progrese în cunoașterea ei despre lume, mijlocită experienței. Dar experiența joacă un dublu rol în filozofia de față: unul, de a sta la originea tuturor ideilor noastre (dacă înțelegem și prin reflexie un soi de experiență, cea interioară); altul, de a oferi, întocmai ca în baconism, terenul în care gândirea să se poată alimenta cu ceva nou. Doar în acest din urmă înțeles putem vorbi despre sintetismul prin experiență al filozofiei lui Locke. Iar dacă e adevărat, cum afirmă un gânditor contemporan<sup>1</sup> că prin filozofia engleză conceptul cel mai neclar și mai nedeterminat, cel de experiență, devine explicația ultimă privitoare la temeiul și valoarea cunoașterii, aceasta nu se va întâmpla decât pentru primul rol jucat de experiență.

Așa cum este, filozofia lui Locke a putut fi numită, fără greutate, empirism critic.<sup>2</sup> Empirism, pentru că originea tuturor și procesul celor mai multe dintre cunoștințe se întemeiază pe experiență; critic, pentru că se suspendă exercițiul de invenție al conștiinței, spre a o cerceta în exercițiul ei pur și simplu. Afirmarea lui Riehl, cum că tratatul lui Locke reprezintă o „critică a rațiunii pure” pe măsura engleză<sup>3</sup>, exprimă însă cu multă aproximație rolul său în istorie. E poate greu să vorbești de o critică a rațiunii pure acolo unde stăruie atât de mult psihologism, cum e la Locke; iar dacă psihologismul e inevitabil unui spirit englez, atunci ar trebui mai degrabă să se admită că el nu e apt pentru criticism, decât că practică vreunul. Și nu numai psihologismul ar fi trebuit să îl înfrângă Locke, dar orice formă de naturalism, de încredere necritică în lucruri, spre a putea da ceva care să semene cu o critică a rațiunii. Totuși, dacă nu a dat una, a orientat spre ea. A făcut din interioritate modul cercetării sale filozofice; a pierdut din vedere metodicul pur și simplu; iar fără a da o nouă întemeiere experienței, ci sprijinindu-se tot pe

---

<sup>1</sup> Cohen, *op. cit.*, p. 48.

<sup>2</sup> Riehl, *op. cit.*, p. 37; P.P. Negulescu, cursul cit., numește empirismul lui Locke realism parțial, căci teza calităților secundare va autoriza idealismul lui Berkeley.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 99.

ea, nu a mai crezut, ca Bacon, în valabilitatea absolută a lecțiilor empirice, ci a proclamat nesiguranța științelor date de ea, favorizînd acea criză care, prin Hume, silește spiritul la o răsturnare a raportului său față de experiență și la sporirea dinamismului său pînă la proporțiile kantiene. Temele vieții spiritului nu sînt îmbogățite prin doctrina lui Locke. Asociaționismul spiritului în științele sigure și progresul prin experiență în cele nesigure nu sînt date de reținut: primul pentru că reprezintă o soluție mecanică, fără perspective, a vieții spiritului; al doilea pentru că reprezintă soluția oricărui empirism de tip baconian. Dar Locke a statornicit măcar alte „cadre” filozofiei. În acestea se va putea constitui de acum înainte o filozofie a spiritului, pe care el nu izbutise să o dea.

## HUME

S-ar putea crede, o clipă, că filozofia spiritului, pe care n-o constituia Locke, o dădea din plin Berkeley. Nicăieri mai mult decît la acesta nu se vorbește despre spirit, ba realitatea spiritului este unică, pentru acest filozof creștin, în așa fel încît materia nu mai există iar atomismul nu are nici o rațiune de a fi.<sup>1</sup> Nu poate fi nici o existență în afară de spiritul care percepe, proclamă Berkeley. A fi înseamnă, după formula bine cunoscută, a fi perceput; iar pînă și calitățile prime, despre care vorbea Locke, nu există altfel decît ca idei, spune filozoful într-un loc. Sau, în altă parte: lucrurile nu există, fiindcă nu pot ființa neconcepute; un obiect existînd în afară de spirit e o contradicție în termeni. Negreșit, ideile trebuie să aibă o cauză, iar Berkeley pune drept izvor al lor existența divină.<sup>2</sup> Dar, în afară de acest Creator și garant suprem, spiritul își este suficient sieși. Lucrurile nefiind decît ideile imprimate de autor asupra simțurilor,

<sup>1</sup> *Les Principes de la connaissance humaine*, trad. Ch. Renouvier, „Note introductive”.

<sup>2</sup> Mulți văd aici o contradicție a idealismului său, de vreme ce admite o realitate care să nu atîrne de desfășurarea gândirii noastre. Berkeley ar reveni astfel la naturalismul de dinaintea sa (G. Gentile, *L'Esprit, acte pur*, Alcan, 1925, p. 3).

spiritul, cu facultățile sale, e singur să resimtă și să însuflețească întreaga lume. El e singurul care să fie această lume.

Totuși unicitatea spiritului nu face din filozofia lui Berkeley cea urmărită de-a lungul acestor pagini. Ba dimpotrivă, dă caracter de substanțialitate spiritului, caracter care îi poate conferi prestigiu existențial, dar întunecă, prin aceasta, funcționarea normală a conștiinței. În loc să întâlhim, în această filozofie a spiritului, însuflețirea unei conștiințe cunoscătoare, reliefarea funcțiunii aceleia, esențiale spiritului, de a trece de la ceva la altceva, ne aflăm în fața unei entități care tinde să acopere, cu prezența ei, întreaga existență, și care își rezolvă drama ei de cunoaștere printr-un contact direct cu Creatorul. *Psihologismul metafizic* al doctrinei lui Berkeley întrunește astfel cele două trăsături — căci psihologismul, caracteristic englezilor, e și el din plin păstrat de Berkeley — ce se opun mai mult decât orice spiritului în care întreprindem istoria vieții adînci a conștiinței. E necesară o criză care să adîncească mai mult conștiința în propria sa problematică: criza Hume. Una care să pună în lumină insuficiențele psihologismului, pe de o parte, neputința perspectivei metafizice, pe de alta.

De fapt, Hume însuși pornește de la o criză: cea a filozofiei, așa cum o întâlnește el în genere la gînditorii de pînă atunci. În aparență, el nu va face decât să agraveze pînă la scepticism criza de la care pleca; în realitate însă, agravarea crizei are mai puțină însemnătate decât adîncirea ei. Nu numai că Hume știe să treacă, de la îndoiala cu privire la temeinicia cunoștințelor de pînă atunci la îndoiala asupra facultăților noastre de cunoaștere înseși, ceea ce poate face în definitiv orice scepticism; dar criza la care ajunge el este de un tip special, bogată fiind de nelămuriri care solicită, aproape, o dezlegare critică. Firește că este lesne astăzi să îl privești pe Hume în lumina evoluției filozofice pe care a determinat-o, și să vezi, în doctrina sa, semnificații pentru criticismul de mai târziu. Dar e totodată greu a nu-l privi astfel. Căci s-ar putea să nu fie vorba de o deformare a sa în sens critic, ci dimpotrivă, de înțelegerea sa dreaptă, în raza unei lumini mai depărtate, care se întîmplă să dea preț filozofic și, sau mai ales, efortului critic. Hume nu este desigur numai precursorul fără de voie al lui Kant. Ci, atît el cît și Kant țin, poate, de un destin filozofic în urmărirea căruia ne trudim a fi.



De la început, Hume își simte dreptul de a vorbi în numele filozofiei însăși. Atît lucrarea sa de tinerețe, *Tratat asupra naturii omenesci*, cît și cea de maturitate, *Încercări privitoare la intelectul omenesc și la principiile morale*, se deschid prin manifestarea nevoii de a se stabili ce este și ce nu este în stare intelectul omenesc să cunoască. Putea fi întreprins așa ceva, dacă Hume nu credea că deține sau poate găsi criteriile filozofiei însăși? <sup>1</sup> Iar gînditorul englez știe unde să afle criteriile căutate: în natura spiritului omenesc, natură care trebuie cercetată cu precădere, în cazul în care vrem să căpătăm măsura conștiinței noastre, nu numai cunoscătoare dar și morale. Toate științele, scrie filozoful în *Tratat*<sup>2</sup>, au mai mult sau mai puțin legătură cu natura omenească; e firesc deci să părăsim metodele de pînă acum și să cercetăm, spre a căpăta sistemul adevărat al științelor, firea noastră însăși. Sau, cum se rostește el în *Încercări*<sup>3</sup> trebuie întreprinsă o „geografie mintală ori delimitare a părților deosebite și a facultăților spiritului“. E necesară — mai mult decît la Locke — o adîncire a conștiinței prin conștiință. Suspendarea altor probleme decît cele în jurul omului e desăvîrșită aici, ceea ce face pe un istoric să sublinieze că antropologismul său e consecvent, în timp ce Locke lua în discuție și alte teme ale timpului decît intelectul omenesc.<sup>4</sup>

În introducerea ce făcea traducînd pe Hume, Lipps arăta că metoda experimentală, aplicată mai întîi de Bacon obiectelor naturii, a fost apoi trecută, prin Locke, Shaftesbury și Hume, asupra conștiinței cunoscătoare și a celei morale. Dar, de fapt, nu e vorba de o adevărată metodă, cu precepte bine stabilite și care trebuie riguros urmate, ci de un fel de a privi lucrul filozofic: tipul englez de a cerceta și valorifica o anumită materie

<sup>1</sup> Folosim deopotrivă *Încercările* și *Tratatul*, cu toate că, în fruntea primei lucrări, autorul pune o notă prin care cerea să nu se țină seama decît de *Încercări*. Istoricii au arătat că lucrarea aceasta e departe de a exprima întreaga sa gîndire, și că în nici un caz *Tratatul* nu poate fi lăsat necitit. Ca ediții, întrebuițăm *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, retipărită de L. A. Selby Bigge, ed. a 2-a, Oxford, 1902, iar pentru *Tratat* — în traducerea germană a lui Theodor Lipps, ed. a 3-a, 1912.

<sup>2</sup> Ed. cit., pp. 2-3.

<sup>3</sup> Ed. cit., p. 13.

<sup>4</sup> Pfeiderer, *op. cit.*, p. 104.

filozofică. Chiar dacă nu ar fi studiat pe Bacon și Locke, Hume mai putea să întreprindă în același spirit filozofia pe care a dat-o, așa cum Locke ajungea uneori la concluzii conceptualiste, fără să fi folosit nominalismul lui Hobbes. Tendința de a rezolva totul în termeni empiriști, pe de o parte, considerarea spiritului sub specie psihologică pe de altă parte, în sfârșit îndemnul de a traduce orice dinamism în termeni asociaționiști, se vor regăsi deci din plin și în chip ca și firesc la Hume. De la un astfel de moment tipic englez pornește el către criza aceea, care reprezintă momentul cel mai dramatic, un adevărat capitol Zenon al filozofiei moderne.

Ca și pentru Locke, prin urmare, întreg materialul gândirii izvorăște aici din experiența internă ori externă, amestecul sau compoziția revenind numai spiritului.<sup>1</sup> Ideile, simțirile, trăirile de orice soi ale spiritului, nu sînt decît „percepții” ale sale. În fapt, aceste percepții se pot împărți în două mari categorii: în gândiri (reprezentări) ori idei propriu-zise și în impresii. Deosebirea dintre cele două clase e de grad: impresiile sînt mai vii, iar ideile nu reprezintă decît impresii degradate, simple copii. Toate puterile creatoare și constructive ale minții se reduc la simpla capacitate de folosire a materialului căpătat în experiență. Ceea ce nu înseamnă, precizează în altă parte filozoful, că orice reprezentare are o impresie care să îi corespundă; ci numai că reprezentării lor simple le corespunde cîte o impresie simplă, așa cum arăta și Locke.<sup>2</sup> În chipul acesta, și fără o prea largă discuție, dezleagă Hume și problema înnăscutului. Căci înnăscute, în înțelesul obișnuit, nu ne sînt, după el, ideile; însă dacă prin înnăscut se înțelege „firesc”, atunci, spune filozoful, toate percepțiile și ideile ar putea fi numite înnăscute, deci opuse față de ce e „neobișnuit, artificial, miraculos”; sau la fel ar putea fi ele numite, dacă am socoti înnăscut „ceea ce e original sau necopiat după o percepție precedentă” — ceea ce revine poate la primul sens al înnăscutului.<sup>3</sup> În orice caz problema nu se pune mai mult decît atît, astfel încît Hume găsește prilejul să mustre pe Locke pentru faptul că se lasă tîrît în tot soiul de discuții oțioase.

<sup>1</sup> *Încercări*, p. 19.

<sup>2</sup> *Tratat*, p. 12.

<sup>3</sup> *Încercări*, p. 22, notă.

Pînă acum, acoperirea dintre Locke și Hume a putut părea deplină. Ea nu era totuși așa. Primul nu aduce un criteriu deosebitor pentru impresii și idei, ci numește idei chiar percepțiile de rangul întâi ale spiritului. Prin urmare, conștiința cunoscătoare operează, în cazul său, asupra unui material viu, nemijlocit căpătat, în timp ce la Hume chiar ideile simple nu sînt decît „foste” impresii simple. Este o deosebire fără prea mari urmări, poate, dar care dovedește că Hume dă o anumită adîncime de planuri cîmpului conștiinței și că, pe de altă parte, degradează de la început cunoașterea intelectuală prin simpla degradare a materialului ei. Dar deosebirile abia încep. Capitolul asociației ideilor, care se deschide acum, după descrierea felului cum se capătă ele, aduce criteriile ce lipseau la Locke. Asociația se petrece după trei criterii: cel de asemănare, de contiguitate în timp și spațiu, și, cel mai trainic dintre toate, criteriul asocierii după cauză și efect.<sup>1</sup> Ideile simple par legate între ele în chip statornic, pe temeiul unor principii trainice, cînd de fapt legătura o dau, cum vom vedea, anumiți factori psihologici, nicidecum principiile imuabile. Legile asociației vor deveni, datorită factorilor acestora, izvorul principal de viață al conștiinței cunoscătoare.

Dar, să pătrundem mai adînc în analiza pe care o face Hume acestei conștiințe. Toate obiectele rațiunii, spune el în *Încercări*<sup>2</sup>, se împart în două clase: relații de idei și stări de fapt. În prima categorie trebuie trecute toate afirmațiile sigure dobîndite intuitiv: ca de pildă cele ale matematicilor. În ce privește, în schimb, stările de fapt, ele sînt mai puțin sigure: conțin, spune filozoful, afirmații al căror contrariu e cu puțință, cel puțin teoretic, așa cum e inteligibil cugetului nostru faptul ca mîine soarele să nu răsară, chiar dacă în ordinea realității lucrul nu e exact. Prima categorie de cunoștințe — asupra căreia vom avea de revenit în cele ce urmează — nu reține prea mult pe Hume, cel puțin în *Încercări*. În schimb cunoștințele stărilor de fapt, care sînt cele ale filozofiei naturii, sînt temeinic cercetate. Cum se capătă ele? Toate judecățile făcute în cîmpul lor par a se întemeia pe relația dintre cauză și efect.<sup>3</sup> Însă cunoașterea acestei relații nu se do-

<sup>1</sup> *Tratat*, p. 21; *Încercări*, p. 23.

<sup>2</sup> Ed. cit., p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 26.

bîndește aprioric, ci prin experiență, fiind cunoscute, după Hume, toate legile naturii. Iar întrebarea este: care e întemeierea acestor concluzii trase din experiență? În primul moment e de adus un răspuns negativ, el constînd din a arăta că întemeierea nu este una de ordin intelectual.<sup>1</sup> Dar atunci ce ne asigură că un fapt oarecare se va întîmpla și pe viitor? Care e mediul, care e legătura, nu numai între un fapt și altul, dar între întovărășirea lor actuală și cea viitoare? Toate argumentele experienței se întemeiază pe similitudinea ce descoperim printre obiectele naturale — e adevărat; cugetul nostru face deci inferențe. Dar inferența aceasta nu e nici intuitivă nici rațională. Că e experimentală? Dar tocmai asta caut, precizează filozoful.<sup>2</sup> Ce e asigurător în experiență?

Iată cît relief capătă, dintr-o dată, problemele conștiinței cunoscătoare cu Hume. Soluția lor interesează, în ultimă instanță, mai puțin chiar decît punerea lor în termeni hotărîți. Iar întrebările de mai sus definesc cu adevărat temele conștiinței cunoscătoare. Pînă la Hume puteam face, din problema lui ceva nou, definită prin raport la cunoștința nouă, tema ei centrală; dar analiza lui Hume, care va duce în cele din urmă la criza Hume, ne arată că problemei acesteia îi trebuie alăturată o alta, ori atunci sensul celei dintîi trebuie lărgit pînă la a o cuprinde pe cea din urmă. Problema lui cum e cu puțință ca spiritul să dea peste ceva nou, să progreseze, să fie viu, rămîne, firește, plină de sens. Numai că, redusă la această definiție, ea nu stă pe primul plan, de vreme ce e dinainte soluționată. Ce altceva reprezenta empirismul, după cum am văzut de la începutul capitoului, decît unul din răspunsurile posibile la întrebarea: cum face spiritul să nu fie la nesfîrșit tautologic? Hume accepta în întregime punctul de vedere empirist, și de aceea era firesc să nu se mai întrebese cum se face legătura între cunoștința privitoare la un fapt și cea privitoare la un altul, în prezent. Dar o altă întrebare se ridică din analiza sa: cum se întîmplă că legătura făcută în prezent e valabilă, și în ce măsură e valabilă chiar pentru viitor? O asemenea problemă nu e poate nicăieri astfel formulată, pînă la Hume. Firește că e implicită în orice gîndire

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 37.

autentic filozofică: nu poți crede că deții cu adevărat cunoștințe, dacă ai un criteriu, mărturisit ori nemărturisit, pe temeiul căruia să proclami valabilitatea, dincolo de prezent, a cunoștințelor căpătate într-un fel sau altul. Însă filozofia este de multe ori tocmai această „luare a conștiinței de sine“, cum rostea cândva Husserl; tocmai această explicitare — pînă la suspendarea oricărei invenții și chiar pînă la criză — a tot ce e implicit în desfășurarea vieții cugetului. În această trudă de explicitare trebuie, mai ales, prețuită opera lui Hume. Iar problema cea nouă răsărită din efortul său de luciditate poate fi înțeleasă, cum prevesteam, drept o lărgire, o și mai bună definire a temei lui ceva nou. Cum se face trecerea de la ceva la altceva, așadar sinteza, este limpede pentru Hume: prin experiență. Dar cum se face trecerea între momentul de acum al conștiinței și un altul, de același conținut, cum se unifică, de-a lungul timpului, cunoștințele despre aceleași fenomene, așadar, ce anume leagă spiritul cu sine — iată problema cea nouă ivită. Conștiința cunoscătoare nu își merită cu adevărat numele dacă e lipsită de un principiu de solidaritate lăuntrică. Primejdia imobilizării în contemplație, primejdie a cărei prezență a putut fi semnalată în Antichitate, nu e mai gravă față de primejdia peste care s-ar cădea acum: cea a risipirii conștiinței în pluralitate. Trebuie găsit un principiu pe temeiul căruia conștiința să fie unitară; nu numai pentru a-și legitima cunoștințele — cum va spune criticismul — și pentru a vădi măsura în care este valabilitatea lor necesară și universală; ci și pentru a îngădui conștiinței să nu se atomizeze, în așa fel încît să resimtă după aceea o neputință de acțiune, aidoma celei a conștiinței paralizate din viziunea eleată.

Care este, acum, principiul pe temeiul căruia încearcă Hume să dea valabilitate cunoștințelor și unitate conștiinței? Este un principiu psihologic (ceea ce va face ca unitatea conștiinței să fie empirică iar valabilitatea cunoștințelor relativă): obișnuința. Ea singură poate lămuri, după Hume, cum are loc inferența aceea de la cazul prezent la cazurile viitoare, în materie de experiență.<sup>1</sup> În același timp obișnuința singură e în stare să dea sentimentul realului, ajutîndu-ne să deosebim ficțiunea de încrederea ce

<sup>1</sup> *Încercări*, p. 43.

însoțește un fapt petrecut cu adevărat.<sup>1</sup> De pildă, să luăm cazul substanței, al cărei prestigiu de realitate e atît de impunător. Reprezentarea unei substanțe, spune filozoful<sup>2</sup>, nu e decît o colecție de reprezentări simple și fixate printr-un nume. Cum putem da caracter de generalitate acestei colecții de impresii particulare? Lucrul se întîmplă prin aceea că numele este general, iar obișnuința de a numi în același fel duce la generalizarea faptului numit însuși. Toate reprezentările abstracte, spune în altă parte filozoful<sup>3</sup>, nu sînt în realitate decît individuale. Negreșit, există anumite cunoștințe care depășesc ceea ce e actual și sensibil, precum sînt unele relații, și în primul cea de cauzalitate. Dar, dacă se întrebă din ce impresie rezultă relația de cauzalitate, Hume constată<sup>4</sup> că există, în primul rînd, o anumită legătură spațio-temporală între două lucruri, contiguitatea lor; că, în al doilea rînd, e vădită prioritatea cauzei. Totuși faptul cauzalității nu e încă definit, rămînînd de cercetat de unde izvorăște ideea unei legături necesare între două fenomene. Iar această convingere a unei legături nu vine decît prin observație și din experiență, faptul că o întîlnim neconținut acolo prefăcînd-o, prin obișnuință, într-un adevărat principiu. Propriu-zis, în lucruri nu există nici un fel de legătură, precizează într-un loc Hume<sup>5</sup>; doar obișnuința noastră de a le vedea asociate influențează asupra imaginației, și ne face să le credem cu adevărat așa. Prin urmare, obișnuința se capătă prin observație și experiență, iar la rîndul ei experiența e transfigurată prin obișnuință. În relația cauzală, obișnuința e întărită de fiecare caz nou, ea trecînd de la stadiul incipient, de simplă presupunere, la cel de credință neîndoielnică. Odată însă ajuns aici, spiritul este în măsură să anticipeze viitorul, în așa fel încît problema lui Hume (prin ce inferență putem trece de la experiența prezentă la cazurile viitoare) să-și găsească dezlegarea. Constrîngerea obișnuinței este cea care trimite conștiința către cazurile viitoare, întrucît dă sentimentul interior al necesității căutate.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>2</sup> *Tratat*, pp. 28 ș. urm.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 101 ș. urm.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 141-42.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 211; *Încercări*, p. 75.

Soluția lui Hume, deși poate simplă în ea însăși, nu e lipsită de consecințe complicate. E un schimb curios, în cadrul ei, între experiență și viața sufletească. Dacă empirismul ne-a învățat, încă înainte de Hume, că viața sufletească ține de experiență, abia acum ni se arată că și experiența ține de viața sufletească. Întîlnim aici o anticipare de necontestat a soluției critice. Conștiința dă structură experienței; nu realității însăși, realitate despre care Hume va afirma în repetate rînduri că nu știe nimic, dar experienței noastre, în sînul căreia ea introduce regularitate și echilibru. Restrîngînd acestea la ideea — centrală pentru el — a conexiunii necesare dintre două fenomene, filozoful va spune<sup>1</sup>: prin experiență nu facem decît să deprindem frecventa „conjunție” dintre două fenomene, fără să putem prinde „conexiunea” dintre ele. De unde reiese că experiența pune într-adevăr conștiința pe urmele unei sintetizări a lucrurilor, dar necesitatea sintezei e un simplu simțămînt lăuntric, pe care în chip greșit îl atribuim unei stări de lucruri exterioare. Scepticismul nu îngăduie, în cele din urmă, să se creadă în structura pe care conștiința a dat-o experienței. Structura rămîne dependentă de un principiu subiectiv, înfățișînd un simplu „sentiment” al necesității, prilejuită de experiență, reaplicată experienței, și totuși refuzată, în fond, ei. Dar pornirea, chiar oprită la jumătate de drum, de a reface prin sentimentul de necesitate al conștiinței experiența însăși, e o adevărată prefigurare de soluție.

Un asemenea sentiment al necesității poate fi un factor de unificare al conștiinței, chiar dacă nu dă decît o unitate empirică. În schimb, cum arătam, dă cunoștințelor o simplă valabilitate de fapt, una relativă. Știința naturii stă deci sub semnul problematicului; de aceea sfîrșește în scepticism. Dar aceasta nu e decît știința stărilor de fapt, va spune cineva. Nu deosebise Hume între relații de idei și stări de fapt? Și nu spunea el de la început că, spre a căpăta cunoștințe sigure, nu trebuie să ne adresăm stărilor de fapt ci relațiilor de idei?

Numai că, dacă în materia relațiilor de idei se capătă certitudine, nu se obțin totodată cunoștințe dintre cele care să reprezinte cu adevărat un progres al minții noastre. Singurele obiecte

<sup>1</sup> *Încercări*, p. 70.

ale unei științe abstracte, scrie Hume<sup>1</sup>, sau ale demonstrației, sînt cantitatea și numărul. Doar aici se poate exercita silogismul, căci existînd omogenitatea se determină, prin medii, egalitatea ori inegalitatea; în alte materii nu ne rămîne decît să constatăm diversitatea. Dar tocmai de aceea, pentru că implică diversitate și fac sinteze între doi termeni feluriți, materiile acestea ne îmbogățesc, fie chiar cu cunoștințe nesigure. Ele, privind stările de fapt unde peste tot hotărăște experiența, nu mai folosesc demonstrația ci „raționamentul pe bază de credință” (*moral reasoning*), întemeiat pe legătura dintre cauză și efect.<sup>2</sup> Poate fi vorba, în ele, atît de fapte particulare (și atunci se obțin discipline ca istoria, cronologia, geografia și astronomia) cît și de fapte generale (în care caz se constituie științe ca politica, filozofia naturală, fizica, chimia). În orice caz cunoștințele noastre nu pot fi decît de soiul acesta din urmă sau abstracte, ca în cazul științelor matematice.<sup>3</sup> Iar dacă numai în al doilea caz cunoștințele sînt sigure, doar în primul caz ele sînt spornice. E un fel de a spune, și comentatorii au subliniat la timp că, pentru Hume, științele abstracte, cele demonstrative, nu sînt decît analitice. Toate propozițiile apriorice, precizează Riehl<sup>4</sup>, sînt astfel pentru Hume; în schimb toate propozițiile sintetice sînt empirice. În particular, științele matematice, care par a acoperi cu varietatea lor întreg cîmpul științelor numite de filozof „abstracte”, sînt pentru el științe analitice, așa cum arătase și Kant despre înaintașul său.<sup>5</sup> Și nu e oare greu, oricît ai încerca să nu privești prin Kant filozofia lui Hume, să tăgăduiești îndrumarea sa către problema sintezei?

<sup>1</sup> *Încercări*, p. 163.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 164; Hume pune capăt ipotezei tradiționale a legăturii analitice dintre cauză și efect. (Paul Richter, *David Humes Kausalitätstheorie*, Halle, 1893, p. 49).

<sup>3</sup> Încercările se încheie cu îndemnul de a arunca în foc, ca inutilă, orice carte ce nu conține fie raționamente abstracte, privitoare la cantitate ori număr, fie raționamente experimentale, privitoare la stări de fapt și existență.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 117.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 185; Hume nu înțelege raportul creator dintre matematici și natură (Cohen, *op. cit.*, p. 51.).



Sintetismul gândirii, însă, nu ar fi în definitiv contribuția cea nouă a lui Hume, de vreme ce se rezolvă în termeni empiriști. Orice empirism, cum am amintit mai sus, e un răspuns la nevoia gândirii de a atinge ceva nou, deci în măsura aceasta Hume nu ar aduce mai mult decât Bacon sau Locke. Dar — și e iarăși greu să nu vedem aici o linie istorică — în timp ce Bacon întîrzie asupra obiectului cunoașterii și a tratamentului ce trebuie să i se aplice, Locke se concentra asupra mecanismului de cunoaștere, pentru ca prin efortul acesta de interiorizare Hume să ajungă la funcțiile propriu-zise ale conștiinței. „Gîndirea nu devine sintetică prin simplul fapt al întîlnirii cu experiența”, aceasta-i contribuția de preț a lui Hume; ci sintetismul ține deopotrivă de anumite funcții ale conștiinței. Care anume sînt aceste puteri active și îmbogățitoare ale spiritului? Nu intelectul, nu facultatea rațională a demonstrațiilor, e răspunsul care reiese limpede din întregul doctrinei, funcția intelectului fiind pentru Hume analitică; singura putere cu adevărat activă a spiritului, deci singura sintetică e — Riehl o subliniază cu tărie<sup>1</sup> — imaginația. Facultatea imaginației e de fapt cea care, pe temeiul obișnuinței de a vedea două lucruri legate, proclamă o sinteză durabilă. Afirmația din *Încercări*, cum că experiența dă conștiinței conjuncția dintre două lucruri, și doar obișnuința dă conexiunea lor, nu poate fi pe deplin înțeleasă decât prin alăturarea tezei din *Tratat*, cum că obișnuința trebuie valorificată prin imaginație. Ideea unei existențe permanente, de pildă, nu este dată de simțuri, dar nici de reflexia filozofică, ci doar de imaginație.<sup>2</sup> Tot imaginația e, de fapt, cea care dă principiul general — temelie a întregii cunoașteri, după filozof — al trecerii de la cauză la efect. Ceea ce nu o împiedică să fie totodată și cel mai puternic factor de autoiluzionare al cugetului.<sup>3</sup> Iar cînd își rezumă propria sa doctrină, Hume va spune: experiența îmi dă cunoștințe cu privire la faptul că anumite lucruri s-au legat între ele în trecut; obișnuința mă îndreptățește să cred că ele se vor lega și

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 104–105.

<sup>2</sup> *Tratat*, pp. 255 ș. urm.

<sup>3</sup> Prin „natura umană”, veșnic pornită să se înșele pe sine prin imaginație, Hume explică întreaga filozofie medievală (*Tratat*, pp. 287–295).

în viitor. Acestea două sporesc „viața” reprezentărilor (lucru atît de însemnat, pentru Hume, de vreme ce constituie criteriul său de adevăr); iar doar așa, prin imaginație, cunoașterea noastră devine și altceva decît o înșiruire de percepții.<sup>1</sup>

Conștiința, prin urmare, deține o facultate de sinteză: imaginația. Facultatea e mai mult decît o proprietate pasivă a spiritului, cum ar putea fi înțeleasă obișnuința, rezultat al receptivității sale: este un adevărat factor activ, care, pe temeiul obișnuinței, îngăduie spiritului să își constituie anumite cunoștințe, mai mult ori mai puțin valabile. Imaginația e deci funcția principală a conștiinței cunoscătoare. Ba un comentator spune chiar: ea trebuie să fie, la Hume, totuna cu conștiința însăși; căci doar în felul acesta s-ar dezlega contradicția cum că puțința asociației se sprijină doar pe funcția imaginației.<sup>2</sup> Sau — sîntem în măsură a preciza acum — dacă nu e conștiința însăși, imaginația e funcția căutată care să dea, o dată cu valabilitatea cunoștințelor, unitate conștiinței. Nu conștiința însăși, deci, dar principiul posibilității ei, al solidarității ei interioare, aceasta dă imaginația.

În privința primului punct — valabilitatea cunoștințelor — imaginația este, cum am văzut, izvorul afirmării lor statornice. Cum însă prilejul cunoștințelor ni-l dă numai experiența, și cîmpul lor rămîne tot ea, urmează că imaginația dă structură experienței și face cu puțință încrederea în ea. De aceea comentatorii au dreptate să afirme că, la Hume, izvorul realității externe e doar imaginația<sup>3</sup> sau credința în existența lumii corporale dată de ea.<sup>4</sup> Încă o dată trebuie să accentuăm faptul că scepticismul la care se ajunge, în ceea ce privește puțința de cunoaștere a lumii externe, e ceva cu totul secundar. În loc să fie miezul doctrinei, nu reprezintă decît consecințele ei. De preț este doar efortul filozofului englez de a regîndi experiența. Același Riehl, citat de cîteva ori,

<sup>1</sup> *Tratat*, p. 343.

<sup>2</sup> August Prehn, *Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie*, Halle, p. 14. Comentatorul adaugă la p. 29: „cînd afirmă că e întîiul care să privească imaginația drept *notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung*, Kant dovedește că nu a citit *Tratatul* lui Locke”.

<sup>3</sup> Riehl, *op. cit.*, p. 196.

<sup>4</sup> Friedrich Iodl, *Leben und Philosophie David Humes*, Halle, 1872, p. 71.

spune cu îndreptățire: Hume nu e numai un critic al rațiunii, ci și unul al experienței; ba într-un sens s-ar putea spune că el cunoaște problema lui Kant: cum e cu puțină experiența.<sup>1</sup> Imaginația autoriza pînă și o asemenea problemă fundamentală critică.

În privința celui de-al doilea punct — unificarea conștiinței —, comentatorii stăruie ceva mai puțin. Poate că de rîndul acesta greșesc. Căci problema unității de conștiință, care poate fi transcrisă în termeni simetrici cu cei privitori la experiență, anume în „cum e cu puțină o conștiință de cunoaștere“, ne pare a fi, dacă nu centrul filozofiei lui Hume, în orice caz miezul crizei Hume. Cunoașterea e și altceva decît o înșiruire de percepții, spusese el la sfîrșitul *Tratatului*. Totuși, conștiința de cunoaștere rămînea la el risipită potrivit cu percepțiile ce înregistrează, iar, în cîmpul acestor percepții, obișnuința și imaginația puteau statornici cîteva sinteze, puteau crea regularități, izbuteau chiar să dea unificări, dar, în fond, așa după cum realitatea exterioară rămîne un prilej de scepticism pentru cuget, conștiința însăși rămîne risipită. Din nou, aici, problema lui Hume iar nu soluția are preț. Sau, și mai bine, soluția sceptică, privitoare la cunoașterea lumii externe, precum și insuficienta soluție psihologistă a unificării prin imaginație în ceea ce privește ordinea conștientă, nu au preț decît pentru că răspund unei anumite probleme. Este problema cea statornică a filozofiei, tema neîncetat reluată a vieții spiritului. Ce mai rămîne dintr-o asemenea viață, dacă ea se petrece sub semnul dizidenței, dacă se rezolvă în elemente neorganizate sau insuficient organizabile, dacă se atomizează?

Criza cea mai înaltă din antichitate era cea pe care am numit-o de tip zenonian: imobilizarea în Unul lui Parmenide, neputința oricărui progres prin situarea directă în absolut. Criza lui Hume stă la antipod: e neputința vieții prin dizolvarea în pluralitate, prin fărîmîțarea psihologică a conștiinței. În platonism, primejdia o dădea nostalgia contemplativă a Antichității; la Hume, primejdia o dă disoluția psihologistă a gândirii moderne. Dar, între absolutul Unului și cvasiabsolutul pluralității, conștiința nu are de ales: atît o soluție cît și cealaltă sînt excesive pentru ea. Meritul lui Hume nu este numai de a fi dus la acest exces,

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 118 și 246.

grăbind astfel o regăsire a vieții spiritului; este și de a fi prefigurat o ieșire din criză, arătînd că singure funcțiile active ale conștiinței pot stăpîni varietatea percepțiilor empirice. Soluția sa, încă psihologistă, prin indicarea funcției imaginației drept factor de închegare a conștiinței cunoscătoare, era un fel de a nu rămîne cu totul în criză. Și este de mirare că mai pot exista după Kant comentatori care — e drept englezi, ca Huxley<sup>1</sup> — să găsească un merit deosebit lui Hume în faptul de a fi recunoscut că filozofia e întemeiată pe psihologie. Dar chiar fără să iasă efectiv din criză, Hume putea „trezi din somn” un spirit filozofic, arătîndu-i limpede că empirismul, care era sortit la început să regăsească dinamismul conștiinței, dădea pe „ceva nou” într-o multiplicitate prea dezordonată spre a mai putea fi vorba de un dinamism și de o conștiință. În locul eleatismului de altă dată, filozofia modernă culmina — pe linie empiristă — într-un nou soi de heraclitism, care nu va fi pentru totdeauna înfrînt nici măcar de către Kant, și va califica opoziția în termeni antici, și față de spiritul antic, a spiritului pluralist modern.

## ÎNCHEIERI

E, poate, o trăsătură a spiritului englez, și în orice caz a doctrinei empiriste, aceea de a ridica probleme adînci cărora să li se aducă soluții prea simple. Cînd privești cu ochi filozofici și în întregul lor doctrinele empiriste, nu poți refuza să vezi ce puternică îndreptățire teoretică au la bază; cînd însă cîntărești rezultatele și soluțiile lor, ai impresia că își nesocotesc propriul lor material de gîndire. Trebuia să se ivească o minte atît de pătrunzătoare ca a lui Hume, pentru ca problemele filozofiei să devină o adevărată criză a ei, sortită să fie punctul de plecare al unor soluții și altfel gîndite decît cu obositorul bun simț empirist.

Pornit de la nevoia de a coborî în experiență spre a împrăști gîndirea cu „ceva nou”, empirismul trezește, fără să vrea, interesul pentru viața conștiinței, răspunzînd într-o măsură idealului gîndirii sintetice. Sub o primă formă însă, preocuparea

---

<sup>1</sup> *Hume*, London, 1902, pp. 52-53.

sa este mai mult metodică, adică în urmărire de rezultat, decît critică. E tendința lui Bacon, care rîvnește să cumuleze cunoștințe, și mai puțin să le întemeieze; ceea ce nu îl împiedică să încerce o revizuire a instrumentelor de lucru și statornicirea unei adevărate arte de a inventa. Toate acestea îl duc în aparență la un enciclopedism filozofic și o viziune prea programatică a științelor; de fapt, însă, închid implicații ce meritau să fie scoase la iveală. Ele erau, rînd pe rînd: ideea unei anumite unități a științelor, necesitată de perspectiva metodică; reglementarea invenției o dată cu inducția; valorificarea, tocmai prin inducție, a experienței; atingerea lui ceva nou în cîmpul ei; în sfîrșit orientarea spre dinamismul de cunoaștere al conștiinței.

Trăsătura de interioritate, care caracterizează orientarea lui Locke, izbutește să transplanteze lucrurile dintr-un climat metodic într-unul critic. Preocuparea de rezultat e suspendată în vederea unei potrivite concentrări asupra mecanismului conștiinței cunoscătoare. Am spus bine mecanism: căci dacă pornirea lui Locke, spre proces în loc de rezultat, ține de un îndemn critic, atitudinea sa oarecum naturalistă, în analizarea conștiinței și descompunerea ei în elemente simple, osîndește de la început doctrina să nu obțină ceea ce e viu în spirit. Locke, e drept, luptă tocmai în numele acestei vieți a spiritului împotriva „gata-făcutului“ ideilor înnăscute; dar, la rîndul său, nu poate ocoli un anumit automatism în sînul conștiinței, nu numai în felul cum primește ea ideile simple, dar și în felul cum obține, prin simplă asociație, pe cele complexe. Pe deasupra, de vreme ce a fost privită ca un compus de elemente, conștiința nu va depăși niciodată, prin actele ei de cunoaștere, piesele elementare. Negreșit, Locke resimte nevoia gîndirii sintetice, știe să respingă silogismul, și aduce, în definitiv, ca și Bacon, un răspuns empirist nevoii de a atinge ceva nou. Dar, în ciuda progreselor, problema lui ceva nou nu se pune cu Locke mai eficace decît înainte, căci el nu studiază funcțiile conștiinței, ci elementele ei. Singur Hume le poate atinge pe cele dintîi, filozofînd în spiritul dar fără șovăielile lui Locke.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Riehl vede în Locke și Hume o gradație spre filozofia critică. În timp ce primul aduce reflexii psihologice asupra originii precum și analizei conținutului conceptelor, Hume ia în cercetare conceptul de experiență (*op. cit.*, p. 6).

Într-adevăr, pe de o parte Locke schița o îndoială asupra cunoștințelor — singurele interesante totuși — căpătate prin experiență; iar Hume va duce îndoiala pînă la scepticism. Pe de altă parte, Locke îmbucătătea conștiința, prin interesul său pentru element; iar Hume e pe punctul de a o pulveriza de-a binelea. Amîndouă problemele, de altfel, se unesc la Hume într-o singură încercare de soluție: ceea ce face valabilitatea cunoștințelor reprezintă totodată principiul care trebuie să dea unitate conștiinței. Întrucît principiul e unul psihologic<sup>1</sup>, problemele revin la una singură, cu două fețe: cum e posibil, prin unitatea conștiinței, faptul experienței. E adevărat că, și la Hume, experiența rămîne singurul cîmp în care gîndirea întîlnește ceva nou. Dar, dacă ea face cu puțință — ca în orice empirism — progresul gîndirii, de astă dată și gîndirea face cu puțință experiența, prin factorul ei activ care e imaginația, însuflețită aici de obișnuință. Cine ar putea tăgădui că experiența, astfel alterată de conștiință, e nesigură pînă la scepticism? Iar acum, după ce conștiința a reușit să discrediteze experiența, aceasta se întoarce asupra celei dintîi și tinde, la rîndul ei, să o anuleze. Căci percepțiile pe care i le dă experiența o împrăștie în toate direcțiile, iar funcția imaginației — principal o soluție ingenioasă și care prefigurează soluțiile viitoare — e în fapt la fel de inaptă să unifice conștiința pe cît era de inaptă să garanteze certitudinea experienței. Ajuns aici, Hume deschide cea mai tulburătoare dintre crizele filozofiei moderne: cu el, „conștiința e un factor dizolvant pentru experiență, experiența e unul dizolvant pentru conștiință“. Așa cum simte și Hume la sfîrșitul *Tratatului*, totul se năruie.

Dar neîncrederea — din primul moment al crizei — în lumea externă nu reprezintă o criză decisivă pentru filozofie. Asemenea momente de îndoială au încercat adesea filozofii, și uneori ele au fost depășite, alteori chiar asimilate. Criza Hume ar fi mai puțin dramatică dacă nu ar semăna, în al doilea moment al ei, neîncrederea în însăși viața conștiinței cunoscătoare, prin osîn-

---

<sup>1</sup> În legătură cu psihologismul lui Hume, Cassirer scrie, în *Das Erkenntnisproblem*, ed. cit., vol. II, p. 365: „Cel puțin teoria obișnuinței nu se sprijină pe obișnuință. Ceea ce înseamnă că, măcar pentru o dată, psihologicul e depășit prin logic — deși Hume nu e conștient de aceasta“.

direa ei la o plurificare fără de sfîrșit. Cugetele filozofice — criza Hume o arată din plin — acceptă mai lesne dizolvarea realității externe decît suprimarea vieții spiritului. Și, poate, aceasta e tocmai una din verificările presupunerii noastre, făcute de cîteva ori de-a lungul acestor pagini, cum că filozofia însăși nu e altceva decît regăsirea vieții spiritului. De aceea „totul se năruie“ în gîndirea lui Hume, o dată cu dizolvarea heraclitiană a conștiinței. Totul se năruie dar totul se și luminează.

## VI

# RAȚIONALISMUL ȘI LOGICA INVENȚIEI

Nu Parmenide și Heraclit stau la capetele filozofiei, ci Parmenide și Hume. O constăți abia în lumina timpurilor moderne. Filozofia cea nouă, interiorizatoare, atentă mai mult la subiect decît la natură, te îndeamnă pe nesimțite să vezi în Heraclit un „fizician“, în dauna unui filozof al spiritului. Însă dacă opoziția dintre desăvîrșită nemișcare și mobilism fără odihnă are un rost filozofic, acesta e de găsit — cel puțin în urma orientării moderne a filozofiei<sup>1</sup> — în ordinea spiritului mai mult decît în cea a naturii. Hume deci, iar nu un Heraclit, stă la antipodul gîndirii parmenidiene, Hume, a cărui pluralitate de momente, atinsă în descompunerea nereținută a spiritului, se împotrivește Unului gînditor al identității eleate. Și în fapt, pentru că stau la antipozi, cele două poziții se întîlnesc într-o aceeași consecință, sterilitatea în care așază ele spiritul. Nici cu Parmenide și nici cu Hume gîndirea nu mai era cu putință.

Acestea sînt cazurile limită, crizele care au pus în mișcare, cea dintîi pe Platon iar cea din urmă pe Kant. Nu însă ele, cazurile limită, sînt cele care stau, cu sterilitatea ce impun, la începutul tuturor primenirilor filozofice. Gîndirea modernă se ivește și ea dintr-o criză, se naște și ea ca o reacție în fața unei sterilizări intelectuale, totuși nu dintr-o criză și o sterilizare absolută, ci din unele mai mult practic inoperante decît principial: cele ale Scolasticii. De aici pornise Bacon, a cărui ieșire din criză

---

<sup>1</sup> Este vorba de orientarea ale cărei începuturi urcă pînă la Montaigne. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlin, 1922, pp. 177, 183 și 203, și Alice Voinescu, *Montaigne*, ed. Fundațiilor Regale, p. 55, subliniază la filozof „un accent așezat cu voie pe caracterul activ și creator al gîndirii“.



avea totuși să ducă la una mai mare — criza Hume. De aici vor porni, cu același îndemn inițial ca Bacon, dar cu mijloace complet deosebite, un Descartes și un Leibniz, a căror ieșire din criză va sfârși și ea prin a pregăti una nouă, cea raționalistă. Și nu s-ar putea chiar susține că numai dezlegările aduse unei stări de caz limită, cum sînt dezlegarea platonică și cea kantiană, numai ele au ceva permanent? Căci de ce Platon și Kant rămîn cu atîta statornicie culmi ale filozofiei, dacă nu pentru că se ridică din vecinătatea celor mai prăpăstioase neliniști ale spiritului?

Nimic nu ar fi, prin urmare, mai lesene, decît să expunem raționalismul lui Descartes și al lui Leibniz, ca îndrumînd, paralele cu empirismul inițiat de Bacon, către o criză, de pildă wolfiană, ca și către o ieșire din ea, în speță criticistă — în cazul că ar fi vorba, la Descartes și Leibniz, de un simplu raționalism. În fapt însă, pornirea lor raționalistă se dublează cu elementele unui anumit idealism — potrivit deosebirii ce am relevat încă de la Platon —, în așa măsură încît istoricul ideii de conștiință cunoscătoare se oprește la ei ca la un termen din desfășurarea unei serii, dar nu mai puțin ca la un moment original, schițat în punerea și dezlegarea unei probleme. În „logica invenției“, pe care încearcă să o dea atît unul cît și celălalt dintre filozofi, zac elementele lui „cum e cu puțință ceva nou“, pregătitoare pentru felul cum se va pune problema mai tîrziu, dar și pline de implicații semnificative pentru felul cum se pune acum. De aceea logica invenției, ca expresie originală a raționalismului modern, e doctrina care cade din plin în cîmpul cercetării noastre. Iar criza la care sfîrșește, e mai mult decît modesta criză wolfiană: e a unei vieți a spiritului unde totul a fost încercat, pînă și geometrizarea.

## PRESUPOZIȚIILE INVENȚIEI

În *Regulile* lui Descartes se întîlnește o comparație, care poate caracteriza întreg începutul filozofiei moderne, în dispozițiile sale intime. În cursul Regulii VIII, Descartes își compară metoda cu acele meșteșuguri care nu făuresc numai cele ce au de făurit, dar își fac chiar uneltele prin care să poată ajunge la producerea acelor lucruri. Așa, un fierar — spune Descartes, care adesea are

ceva din limbajul simplu al comparațiilor unui Socrate — nu va porni să facă săbii și coifuri, dacă e lipsit de uneltele necesare, ci se va trudi mai întâi, cu nicovala și ciocanul său de rînd, să își facă uneltele potrivite. La fel, afirmă Descartes, cu metoda: principiile găsite la întîmplare trebuie să ducă mai întâi la născocirea unui întreg corp de principii metodice, iar abia apoi putem porni la născocirea științelor înseși. Dar nu socotea toată epoca modernă la fel? Începînd cu Bacon, care spunea hotărît, poate prea hotărît, că are totul de inventat, pînă la Leibniz, care în schimb acorda destule înaintașilor săi (nu însă celor apropiați), gîndirea modernă simte nevoia să întreprindă un „dublu proces de invenție”: să atingă cunoștințe noi, după ce în prealabil va fi creat un instrument de cunoaștere nou. „Cum e cu puțință ceva nou” ia deci forma caracteristică a lui: cum e cu puțință un alt instrument care să ducă la alte cunoștințe. Firește că e un exces aici: e o exaltare spre noutate, care acordă atît de mult lui ceva nou, încît îl suprimă prin dilatare. Dar e un exces care scoate în relief ce trebuie să fie o doctrină a invenției, după ce ne va arăta ce nu a putut fi ea cu Descartes și Leibniz.

Filozofia modernă vrea așadar o logică a invenției îndoit creatoare. Nici cunoștințele căpătate, nici metodele folosite pînă la ea nu o mulțumesc; sau metodele nu o mulțumesc pentru că nu dau cunoștințe satisfăcătoare. Trebuie să ținem în general seama de caracterul acesta, oarecum utilitarist, care domina filozofia modernă. Pentru gîndirea contemporană, problema metodelor se poate pune în sine, căci nu urmărim cu necesitate căpătarea de cunoștințe noi, ci fundamentarea celor vechi; pentru cea modernă însă, metoda, deși din plin pregătită pentru fundamentare, era de la început orientată și spre producție, desfigurată fiind chiar, în unele cazuri, de urgența acesteia. Nu sfîrșea Descartes prin a da de înțeles, după ce proclamase nevoia de a statornici în amănunte o metodă, că, în fond, ea e mai mult în act decît în principii? Totul trebuia deci să îndrume spre invenția de rangul doi, cea a cunoștinței; totul și mai ales invenția instrumentului. De altfel, s-a subliniat în prea multe rînduri că ideea de a „augmenta” științele apare pînă și în titlurile lucrărilor lui Bacon, Descartes și Leibniz, spre a face, acum, mai mult decît o mențiune.

Dacă însă trebuie să ținem seama de orientarea către producție pe care o ia invenția unei noi metode, nu mai sîntem, poate, datori să subordonăm invențiile după ordinea utilității lor. Căci nu am putea oare cerceta metoda, nu după măsura rezultatelor — măsura celor științific valabile azi e desigur dezastuoasă pentru Descartes ori Leibniz —, ci după măsura în care pune în joc viața spiritului? Iată o cercetare care în orice caz trebuie încercată în locul acesta. Nu vrem să facem, dintr-o logică de dublă inventivitate, una de inventivitate simplă; dar dacă născocirea unui instrument, care e al spiritului cunoscător, interesează prin roadele la obținerea cărora slujește, el poate la fel de bine să ne intereseze prin dinamismul de cunoaștere pe care îl exprimă. Metoda e în vederea cunoștințelor; dar e a spiritului, deci e în lumina acestuia.

Caracterul comun tuturor metodelor moderne este critica silogismului, și în general a rațiunii discursive. Toate curente timpurilor moderne, constată Cassirer<sup>1</sup>, au o pornire filozofică în comun: înlăturarea silogismului ca mijloc de cunoaștere, deci combaterea Scolasticii. În măsura în care conștiința cunoscătoare folosea numai instrumentul silogismului, lecția Scolasticii trebuia înlăturată, căci împuțina spiritul în acțiunea sa de cunoaștere. El are și alte instrumente, proclamă filozofia modernă. Să i le punem în valoare, în dauna primului.

Așa se face că întâia dintre acțiunile filozofilor moderni, care sînt în cercetarea unui instrument nou, e critica celui vechi. Am văzut-o la Bacon, unde critica silogismului ia forme de o vehemență ce avea să facă epocă; o putem vedea acum la Descartes. Toată metoda acestuia se constituie în afara oricărei folosiri de principiu a instrumentului silogistic. Preceptele pe care le dă el stabilesc cît de multe precizii cu privire la ceea ce este metoda propusă, și la fel cum, datorită ei, se inserează ori se regăsește ordinea în lucruri; niciodată însă raționamentul nu figurează printre instrumentele sortite să dea cunoștințe noi. Descartes o relevă singur, în cursul *Regulilor*. Poate unii se vor mira, scrie el în *Regula X*<sup>2</sup>, că nu e vorba, în tratatul său, de prescripțiile acelea dialectice, cu ajutorul cărora putem înlănțui adevărul, în

<sup>1</sup> *Das Erkenntnisproblem*, vol. I, p. 439.

<sup>2</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, ed. Adam et Tannery, pp. 405–406.

plasa unor forme de gândire ce conchid în chip necesar. Filozoful însă bagă de seamă că „deseori adevărul se eliberează de aceste lanțuri, în timp ce aceia care le-au folosit rămân încurcați în ele”. Formele de care e vorba nu aduc, de altminteri, nimic nou în ordinea cunoașterii, ci, spre a se putea propune o concluzie valabilă, trebuie să se fi avut dinainte materia ei. Silogismul nu e un instrument de cunoaștere, e unul de expunere, proclamă filozoful. El poate fi de folos spre a înfățișa altora cunoștințe obținute mai înainte, dar în chipul acesta nu aparține filozofiei, cât retoricii. Un filozof trebuie să evite folosirea unui asemenea instrument de cunoaștere, care nu reprezintă și unul de progres pentru gândire. Căci grija principală a cugetătorilor trebuie să fie ca spiritul omenesc să nu lenească în căutarea adevărului. Ei trebuie să facă și să folosească totul — imaginație, simțuri, memorie, exercițiu enumerativ neconținut — spre a ține cugetul treaz și bine înzestrat pentru captarea de cunoștințe noi.

*Ne ratio nostra ferietur*, spunea Descartes. Să ne oprim puțin asupra îndemnului acestuia, de a nu lăsa cugetul să lenească. Imediat mai jos, în cursul Regulii XI<sup>1</sup>, autorul vorbește din nou despre o anumită lenevie, o anumită zăbavă a cugetului, atunci când recomandă că, prin exercițiul de continuă străbatere a propozițiilor simple înspre deducțiile lor, să se îndrepte *tarditatem ingenii*. În general însă, nu revine prea des asupra lenei spiritului. Să fie pentru că o socoate o temă secundară? Contrariul, poate, e adevărat. În definitiv, întreaga încercare metodică a lui Descartes nu năzuiește decît la însuflețirea spiritului înspre funcția sa firească, anume cunoașterea. Totul e deci mobilizat, în ce privește facultățile sufletești, către această țintă de a nu lăsa spiritul în repaus. „Viața spiritului e, poate, mai însemnată decît însuși adevărul”<sup>2</sup>. Descartes a cunoscut prea bine epoca în care autoritatea se substituia liberei cercetări a spiritului, și în care adevărul, sub înfățișarea filozofiei lui Aristotel, prima asupra oricărui efort de cunoaștere al conștiințelor; Descartes a

<sup>1</sup> *Op. cit.*, ed. A.-T., p. 409.

<sup>2</sup> Nu cumva sentimentul de nemulțumire, pe care îl trezește aristotelismul, constă tocmai în aceea că, după el, adevărul e bine determinat? Firește că nu, Descartes afirmă cum că preferă ceva, fie chiar viața spiritului, stabilirii adevărului. Dar locul acesta din *Reguli* ne îngăduie să arătăm o direcție posibilă a gândirii sale.

resimțit prea direct în învățămîntul de la La Flèche, pe de o parte, în mentalitatea învățaților timpului, pe de alta, secătuirea ce se aducea astfel cugetelor, spre a nu-și face o misiune din a regăsi, printr-o metodă potrivită, căile spiritului. El putea fi nedrept în critica sterilității scolastice, după cum putea fi excesiv în iluziile privitoare la virtuțile metodologice. Combătea însă astfel, în Scolastică și silogism, acea „lene a spiritului“, căreia metoda îi aducea mai mult decît un corectiv: o sistematică înfrîngere, și atît de vădită încît filozoful nu mai simțea, desigur, nevoia să o proclame neîncetat.

Cazul lui Leibniz este deosebit, dar numai în aparență. El nu combatea în principiu silogismul, după cum, dintr-o pornire de a armoniza toate doctrinele, nu combatea filozofia Scolasticii. În formele substanțiale, i se pare că află principii la care nu e înțelept să se renunțe. La fel, cu atît mai mult, în ce privește silogismul. „Socotesc că invenția formei silogistice — scrie Leibniz în *Nouveaux Essais*<sup>1</sup> — e una dintre cele mai frumoase ale spiritului omenesc, și chiar dintre cele mai însemnate. Ea reprezintă un soi de «matematică universală»...“. Și e destul să cunoști toate făgăduielile care se ascund, la Leibniz, în conceptul de matematică universală, spre a constata că filozoful vede, în silogism, nu un simplu instrument de expunere, cum se vede obișnuit de la Descartes încoace, dar chiar unul de invenție. E ceea ce de altfel spune el în alte rînduri cu privire la întreaga logică, anume că ar fi una de invenție. I se pare absurd<sup>2</sup> să se afirme că prin logică nu se descoperă nimic. „Tot ce găsește intelectul e găsit prin regulile cele bune ale logicii...“, chiar dacă aceste reguli nu sînt explicit formulate. Ba, în același loc, pînă și algebra îi pare că datorează progresele sale științei superioare care e logica adevărată. Totuși, dacă logica cea veche e desăvîrșită, ești în drept să te întrebi: de ce se mai simte Leibniz dator să dea o alta? Și dacă orice logică e de invenție, de ce mai rîvnește el către una a invenției, cum o face în fapt? Indulgența lui Leibniz față de înaintași e, poate, mai mult în termeni. Ca întregul curent de gîndire modernă, el simte nevoia să înnoiască lu-

<sup>1</sup> Cartea a IV-a, cap. XVII, p. 395, ed. Erdmann, Berlin, 1840.

<sup>2</sup> *Schreiben an Gabriel Wagner vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik*, 1696, ed. Erdmann, p. 424.

mea cunoștințelor, înnoind instrumentul de căpătare a lor. Că în felul acesta nu răsturna logica obișnuită, ci numai scotea la iveală ce era implicit în ea, poate fi adevărat, și în orice caz el o putea crede. Dar atunci nici Bacon nici Descartes nu înnoiau cu adevărat, și poate nu mai are sens să vorbești de altă filozofie.

De fapt, nu numai Leibniz, ci și Bacon și Descartes se arată mai puțin revoluționari atunci când încearcă să își precizeze pe larg gândirea. Ei recunosc că, în definitiv, nu înnoiesc decît în raport cu gândirea înaintașilor apropiați.<sup>1</sup> Și cine era mai aproape de ei decît Aristotelul Scolasticii? Dacă însă pierd din vedere pe împotrivorii lor, atunci admit degrabă, și unul și celălalt, că răsturnarea adusă de ei nu e decît o întoarcere la îndemnul bunului simț — „lucrul cel mai bine împărțit de pe lume“, spunea Descartes —, și că metoda lor este atît de firească minții omenești, încît se miră că nu s-a găsit nimeni, pînă la ei, care să o pună în potrivita ei lumină. Într-un anumit sens, nimeni, deci, nu ar fi mai puțin revoluționar decît ei, care revin la normal, la firesc, în mijlocul unei lumi ce rătăcește departe de căile simple și imediate ale cugetului. Metoda lui Bacon ori Descartes — dacă trebuie să credem uneori pe descoperitorii ei — e cea a minților sănătoase de totdeauna. Aproape că nu ar mai fi fost nevoie să o înfățișeze, dacă mințile nu ar fi încetat să fie sănătoase.

În oscilația aceasta a filozofilor moderni, găsim una din pricinile echivocului ce stăruie asupra metodei lor. Cercetătorul lui Descartes este, într-un moment, înștiințat că are de-a face cu o metodă atotrăsturnătoare, spre a afla, în al doilea moment, că nu e vorba decît de metoda cea mai lesne atinsă și mai des întrebuințată de către cuget. De unde, la început, făgăduiala de noutate trezește o legitimă curiozitate, afirmația că totul e vechi, știut, folosit, aduce o destindere, care nu e lipsită de dezamăgire. Te întrebi, în cele din urmă, ce vrea să înțeleagă Descartes prin metodă valabilă pentru toate mințile și chiar folosită de ele dinainte de prescripțiile sale. Firește, la o cercetare atentă, amîndouă tezele sînt adevărate, adică atît noutatea de fapt a metodei cît și firescul

---

<sup>1</sup> În *Discurs* (ed. É. Gilson, Vrin, 1925, p. 18), Descartes spune că năzuiește către o metodă, nu fundamental nouă, ci una care să cuprindă foloasele logicii și analizei anticilor, pe de o parte, ale algebrei modernilor, pe de alta, fără defectele lor însă.

ei. Ele nu se susțin și nu se împacă, totuși, fără a lăsa impresia că metoda, la filozofii moderni, e un concept atît de complex, încît acoperă, în felul său de a spune, totul și altele de a nu spune decît puținul ce îl știam dinainte — însuși conceptul de filozofie.

Oricum ar fi însă, o logică nouă ori una veche, o logică răsturnătoare ori simplu readucătoare a spiritului la căile sale firești, cugetătorii moderni, și în particular așa-numiții raționaliști, o văd, mai ales, ca o logică a invenției.<sup>1</sup> Ea e, în primul moment, invenția unui instrument nou. De la început însă problema invenției ridică teme, care sînt ca și o scoatere din logică, dovedind cîtă îndreptățire am avea să facem, din așa-numita logică a invenției, mai mult decît o simplă încercare metodologică: o adevărată întemeiere filozofică, după cum de altfel și vor, în genere, cugetătorii moderni. Căci aproape toate marile probleme ale filozofiei sînt puse în joc. Atinge oare spiritul cunoștințe noi, printr-un instrument care să se lipsească de orice cunoștințe vechi? Iar dacă există noțiuni fundamentale, prealabile operațiunii de invenție, ne ridicăm pînă la ele pe căile obișnuite ale intelectului ori prin intuiție? Nu sînt cumva noțiuni înnăscute? Și, în general, cum e cu puțință să găsești un instrument datorită căruia să cunoști ceva ce nu cunoști?

Într-adevăr, de îndată ce vrea să facă trecerea de la expunerea principiilor mari ale metodei sale la aplicarea lor de fapt, Descartes întîmpină, în *Reguli*, problema: cum poți cunoaște ceva ce nu cunoști? De aici, chiar la începutul Regulii XIII, care inaugurează partea a doua, mai tehnică, a tratatului, răspunsul filozofului cum că, în orice chestiune, trebuie să existe ceva necunoscut, altminteri cercetarea nu ar mai avea rost; însă că lucrul acela, deși necunoscut, trebuie bine denumit prin condițiile sale sigure, spre a putea fi încredințați că îl întîlnim pe el iar nu pe un altul; și că, în sfîrșit, ceea ce ne ajută să desemnăm astfel un lucru necunoscut sînt altele, cele cunoscute.<sup>2</sup> De unde

<sup>1</sup> Couturat, *La Logique de Leibniz*, Alcan, 1901, p. 176.

<sup>2</sup> *Regulae*, ed. A.-T., pp. 430 și 434—435. A nu se confunda trecerea aceasta spre necunoscut — act fundamental al spiritului — cu procedeul algebric, descris de către Descartes la finele Regulii XVII, de a trata cantitățile necunoscute ca pe cele cunoscute, spre a le putea pune în ecuație. În primul caz e vorba de însăși viața spiritului, în al doilea, de un simplu artificiu, ce rămîne artificiu chiar dacă se aplică, după Descartes, tuturor chestiunilor, întrucît pe toate, crede el în Regula XIV, le-am putea cuantifica.

reiese că spiritul are nevoie, în acțiunea sa de a capta necunoscutul, de date cunoscute. Există, înaintea ori în însăși operațiunea cunoașterii, o zestre de cunoștințe și factori de cunoaștere, zestre de care nici instrumentul cel nou, visat și propus de raționalism, nu se poate lipsi. Ce sînt, la Descartes și Leibniz, datele acelea?

În primul rînd stau, la Descartes, acele naturi simple despre care numai *Regulile* vorbesc în chip amănunțit. Cunoașterea are nevoie, spre a se constitui, de o bună rînduire pe serii, de la simplu la compus, a noțiunilor, iar termenii seriilor se desfășoară de la unul absolut spre cele relative față de el.<sup>1</sup> Absolutul nu trebuie luat, aici, în înțelesul riguros, ci doar ca un moment independent al seriei (de pildă cauza față de efecte, lungimea față de întinderi ș.a.m.d.), sau care le precede pe celelalte. Aceste absoluturi ar fi, după o primă definiție, naturile simple, dintre care, spune autorul, puține pot fi văzute de la început „în experiența însăși, sau printr-o anumită lumină a minții”<sup>2</sup>. Mai târziu, în cursul tratatului, se va preciza că naturile au un caracter oarecum obiectiv, ele reprezentînd ceea ce prindem cu intelectul în lucruri; că se împarte în naturi simple și în naturi complexe; iar cele simple sînt, fie spirituale (pur intelectuale), fie corporale, fie de amîndouă felurile.<sup>3</sup> Precizările acestea nu ar fi însă îndestulătoare, fără întregirea ce le aduce Regula XII a tratatului. Caracterul obiectiv al naturilor înseamnă raportarea lor la obiect: „natura” însă reprezintă nu ceea ce există cu adevărat în lucruri, ci punctul de vedere al cunoașterii noastre. Un corp oarecare, exemplifică filozoful, e unul din punct de vedere al realității, în schimb e alcătuit din întindere și formă, în ce privește cunoașterea.<sup>4</sup> Tocmai acestea sînt naturile care se dovedesc simple atunci cînd, după cum e cazul pentru întindere, formă ori mișcare, sînt ireductibile, adică nu sînt deduse, prin abstracție ori compunere, din altele. Ele pot fi, cum se amintea la Regula VII: pur intelectuale, adică naturi „cunoscute de intelect printr-un

<sup>1</sup> Începutul Regulii VI.

<sup>2</sup> Regula VI, ed. A.-T., p. 383.

<sup>3</sup> Finele Regulii VIII.

<sup>4</sup> Regula XII, ed. A.-T., p. 418.



fel de lumină înnăscută și fără ajutorul nici unei imagini corporale", ca de pildă cunoașterea însăși, faptul îndoielii, al neștiinței; pur corporale, ca de pildă tocmai figura și întinderea citate; și comune, precum existența, unitatea, durata, care se aplică atît lucrurilor spirituale cît și celor corporale. Adăugînd la lista acestor naturi simple privațiunile ori negațiile lor, de pildă clipa la timp, repausul la durată, se capătă catalogul, niciodată încheiat firește, al noțiunilor cunoscute intuitiv. Avem astfel catalogul tuturor cunoștințelor omenești? Nu încă, dar deținem elementele oricărei cunoașteri. Tot ce aflăm, spune Descartes, e alcătuit din astfel de elemente simple.<sup>1</sup> Dacă ele însele ne sînt date prin intuiție, naturile compuse, ce vor rezulta, sînt date prin celălalt mijloc de cunoaștere, enumerația ori deducția, potrivit căreia facem trecerea de la termenul simplu către cei derivați. Că legătura între ele a naturilor simple e uneori necesară, alteori contingentă, și felul cum se face această legătură, linear și deductiv, ori prin compunere și asociativ, nu ne interesează deocamdată. Esențial e că toate cunoștințele încep, după *Reguli*, cu așa-numitele naturi simple.

Există deci un „de-la-sine-înțeles” în actul cunoașterii, conform primei filozofii a lui Descartes. Să-și fi schimbat filozoful părerea, de vreme ce mai tîrziu nu vorbește despre naturi simple? Ceea ce a schimbat el e denumirea: în *Meditații*, „de-la-sine-înțelesul” e socotit ca înnăscut spiritului. Firește că, sub rubrica înnăscutului, pot apărea noțiuni care să nu fie calificabile drept naturi simple: de pildă ideea de Dumnezeu, înnăscută, este ea o natură simplă? Dar, după cum întemeiat observa un comentator, funcția pe care o îndeplinesc în *Reguli* naturile simple o au acum ideile înnăscute<sup>2</sup>, cu deosebirea că în *Reguli* nu se pune chestiunea originii acelor idei. Cu toate acestea chiar în *Reguli* apare, la un moment dat, tema inneității, anume atunci cînd se vorbește, la Regula IV, despre „semințele cele dintîi ale

<sup>1</sup> Regula XII, ed. A.-T., p. 420 ș. urm.

<sup>2</sup> Heimsoeth, *Sur quelques rapports des Règles de Descartes avec les Méditations*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 1913, pp. 523 și 529. Intellectul pur din *Reguli* și *cogito*-ul au același înțeles; intelectul e propriul său obiect, și nu are nevoie de altceva spre a se cunoaște.

cunoștințelor folositoare“, sau, la sfârșitul aceleiași reguli, despre știința universală, „pe cât se află ea în spiritul său“, al filozofului.<sup>1</sup> În *Meditații*, însă, întâlnim, mai limpede ca oriunde, chestiunea înnăscutului, și o găsim întocmai sub forma aceluia „de-la-sine-înțeles“ care califica naturile simple din *Reguli*. Tocmai pentru că nu au fost privite astfel, ca expresie a unui „de-la-sine-înțeles“, elementele înnăscute despre care e vorba la Descartes au fost socotite un soi de idei fixe, gata făcute; au fost luate drept o adevărată cunoaștere, în timp ce ele doar fac cu puțință cunoașterea.

Urmărind să dovedească tezele sale metafizice, Descartes e adus, în *Meditația III*, să deosebească între mai multe feluri de idei, prima categorie fiind cea a ideilor înnăscute. Exemplele date spre a le ilustra sînt semnificative pentru interpretarea noastră. Nu cine știe ce idei bine conturate numără el printre ideile înnăscute, ci faptul de a înțelege ce e adevăr, ce e lucru, ce e cugetare — acestea în primul rînd. Într-un anumit sens, Leibniz va da, mai târziu, cuvîntul hotărîtor pentru definirea inneismului la raționaliști: totul se reduce la a admite că spiritul își e înnăscut sieși. Dar modurile spiritului sînt felurite — Descartes însuși numărase, în *Meditația II*, drept conținuturi ale *cogito*-ului, faptul de a se îndoii, a afirma, a voi, a imagina, a simți — așa încît înnăscute sînt toate aceste manifestări ale spiritului, nu doar activitatea intelectuală. Eu sînt o substanță, deci am ideea de substanță; trăiesc și simt că trăiesc clipe diferite, deci am ideea de număr; realizez o succesiune, prin urmare știu ce e durată. Iar singură ideea unei ființe desăvîrșite depășește spiritul, căruia totuși îi e înnăscută, ca împlîntată de Creator în el.

Inneitatea, la Descartes și raționaliști, a fost adesea greșit înțeleasă, pentru că nu a fost privită în exemplele ei obișnuite, ci în cel de excepție, exemplul lui Dumnezeu. Dacă însă lăsăm de o parte cazul, cu totul de excepție, al noțiunii ce am avea despre o ființă infinită — noțiune de care Descartes avea nu numai teologic dar și metafizic nevoie —, atunci chestiunea inneității ia o înfățișare nouă și de o asemenea natură, încît toată polemica pe care a ridicat-o, de-a lungul veacului al XVII-lea, pare lipsită de

<sup>1</sup> Regula IV, ed. A.-T., pp. 373 ș. urm. V. pentru acele „semințe“ de cunoștințe, Leibniz, *Epistola ad Hanschium*, ed. Erdmann, pp. 445–446.

rost. Într-adevăr, ce se va imputa neconținut lui Descartes și tuturor celor care susțin, după el, înneitatea cîtorva idei? Exact — numai că termenii vor fi deosebiți, după cazuri — ce imputa de la început Hobbes lui Descartes, în cadrul întîmpinărilor ce aducea *Meditațiilor*.<sup>1</sup> Ideea de Dumnezeu, spunea Hobbes, nu poate fi înăscută, pur și simplu pentru că nu pot exista astfel de idei. Dacă ele ar exista, atunci ar fi neconținut prezente în cugete; iar cum nu acesta e cazul, căci spiritul celui care doarme (ori al copilului, al primitivului etc., va spune mai târziu Locke) nu are defel idei, reiese că nu putem vorbi despre înneitate. Ce răspunde la acestea Descartes? El arată, cu o limpezime de care nu s-a ținut îndeajuns seama, că, în clipa cînd proclamă înneitatea unei idei, nu vrea să spună că ea e neconținut prezentă cugetului, ci numai că avem în noi înșine „facultatea” de a o produce. Prin urmare, filozoful afirmă ceea ce putea fi vădit de la început, că nu idei gata făcute deține spiritul, ci simple facultăți producătoare de idei; cu alte cuvinte, că nimic nu e înăscut spiritului, afară de spiritul însuși. Cum a putut Locke să critice, pe tema aceasta, cu atîta stăruință cartezianismul — afară doar dacă nu se gîdea mai mult la cartezieni decît la Descartes; cum a putut Leibniz să creadă că spune mai mult decît Descartes, atunci cînd apăra în felul știut teza înneistă, iată lucruri care nu au făcut îndeajuns uimirea istoricilor obișnuiți ai filozofiei.

Ca și naturile simple prin urmare, ideile înăscute, ori mai exact conținuturile înăscute spiritului prin faptul *cogito*-ului ce îl definește, reprezintă acel „de-la-sine-înțeleas” de care cugetul are neîncetat nevoie în activitatea sa. Prin lumina sa naturală, spun filozofii raționaliști, spiritul își face singur cu puțință activitatea. Logica, fie ea chiar a invenției, presupune un material obținut pe căi extralogice, intuitive.<sup>2</sup> De altfel orice logică face la fel, și pînă și Aristotel avea grijă să lase un rol în cunoaștere așa-numitelor „predicamente”, de soiul cărora chiar

<sup>1</sup> V. Întîmpinarea X, ultimul alineat în al treilea șir de „Întîmpinări și Răspunsuri”.

<sup>2</sup> Gaston Milhaud (*Descartes savant*, Alcan, 1921, p. 65) e cel care subliniază meritul *Regulilor*.

Descartes, dar mai ales Leibniz, par a folosi cîteva. Căci, ce altceva decît categorii ale spiritului sînt acele noțiuni primitive, despre care vorbește Descartes într-un rînd<sup>1</sup>, noțiuni ca ființă, număr, figură, gîndire, care pot fi socotite ca primitive și dau modelul tuturor celorlalte? Toată știința, spune în locul citat filozoful, constă în a deosebi aceste noțiuni și a atribui pe fiecare doar lucrurilor cărora le aparține. Adică exact rolul categoriei, de a face cu puțință cunoștințele particulare.

Dar, în fapt, nu e nevoie, la Descartes, să mai trecem, în numărătoarea tipurilor de lucruri de la sine cunoscute, și clasa categoriilor. Exemplele pe care le dă el sînt aceleași pe care le dădea cu prilejul ideilor înnăscute ori al naturilor simple, ca atare putem rămîne la aceste două tipuri. Și la fel cu Leibniz, care deși vorbește mai explicit decît Descartes despre „predicamentele” ce s-ar afla în mintea noastră (substanța, cantitatea, calitatea, acțiunea cu pasivitatea și relația), autorizează totuși, prin felul ocazional în care expune lucrurile<sup>2</sup>, afirmația că, dacă există un „de-la-sine-înțeles” în spirit, el nu e decît înnăscut, și în orice caz găsit ori regăsit pe cale intuitivă.

Naturi simple, idei înnăscute și mai rareori categorii, iată presuposițiile raționalismului. O logică a invenției întîlnește, în căutarea unui instrument de cunoaștere mai potrivit decît silogismul, zonele acelui „de-la-sine-înțeles”, fără de care nici un instrument de cunoaștere nu ar putea opera. Cum poți cunoaște ceva ce nu cunoști, pune problema unei desfășurări progresive a gîndirii, ce nu se înfăptuiește decît pe temeiul a ceva cunoscut. Invenția unui instrument de invenție trebuie să țină seama de aceste date, care fundamentează activitatea spiritului. Că raționalismul se întregește astfel printr-o contraparte intuiționistă, e observația mai mult decît a unui comentator. Dar e la fel de ade-vărat că raționalismul și intuiționismul pot apărea, în cazul de față, concepții prea rigide și mult distanțate una de cealaltă, cînd

<sup>1</sup> Într-o scrisoare din 21 mai 1643 către principesa Elisabeth (ed. A.-T., vol. III, p. 665).

<sup>2</sup> În *Nouveaux Essais*, Cartea a 3-a, cap. 10, p. 330, ed. Erdmann, tinde să apere Scolastica și tezele ei. Pentru afirmația că „de-la-sine-înțelesul” e de natură intuitivă, v. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, ed. Erdmann, p. 80.

de fapt totul se reduce la un anumit intelectualism, adică la aceea că spiritul se împrăștează mai întâi de la propriile sale izvoare, pentru ca abia apoi să se îndrepte înspre lumile făgăduitoare ale cunoașterii.

## INVENȚIE ȘI MATEMATISM

Ceea ce face ca perspectivele cunoașterii să fie cu adevărat făgăduitoare în raționalism este faptul că doctrina se crede în măsură să dea un instrument capabil să inventeze în chip sistematic. Timpurile moderne nu vor doar cunoștințe noi; vor o tehnică pentru căpătatul cunoștințelor noi. Că așa ceva e cu putință, nu încap, pentru gânditorii lor, îndoială, de vreme ce muștră cu tărie pe înaintași pentru faptul de a nu fi făcut-o. E spre rușinea științelor noastre — spune într-un rînd Descartes<sup>1</sup> — că invenția lunetelor nu a fost făcută decît pe cale empirică, la întîmplare. El va încerca să producă o metodă, acolo unde pînă la el nu existau decît rețete practice, iar progresul științelor va atîrna de o disciplină anumită, nu de dibăcia cercetătorului; de vrednicia tuturor — căci toate mințile sînt înzestrate cu „lumină naturală” —, nu de geniul cîtorva. La fel cum socotise Bacon și cum va crede, la sfîrșitul aceluiași veac, și Leibniz.

Într-un cuvînt, ceea ce vor cu toții este mai mult decît invenția; e logica invenției. Dar de pe acum sînt de prevăzut unele granițe, înăuntrul cărora va rămîne spiritul, în activitatea sa creatoare. Dacă actul creației devine supus unei adevărate logici dinainte stabilite, atunci el riscă lesne să cadă în anumite automatisme. Și instrumentul invenției nu va lua oare înfățișarea unui artificiu de invenție? Ideea de a ajunge cu necesitate la ceva nou nu definește cumva dinainte natura acestei noutăți? Căci dacă intră în joc necesitatea, cunoștințele căpătate astfel, fără a ține poate chiar de o desfășurare deductivă, aparțin, într-un fel ori altul, cunoștințelor de tip matematic. De la însăși întemeierea doctrinei de invenție și a instrumentului sortit să dea în chip sistematic cunoștințe noi, te-ai putea întreba dacă asemenea cunoștințe vor depăși vreodată orizontul matematic.

<sup>1</sup> La începutul *Dioptrice*, ed. A.-T., vol. VI, p. 81.

Să arătăm însă, deocamdată, în ce constă instrumentul de invenție căutat. La Descartes, care e mai făgăduitor decât lămurit, două proiecte ar putea să ne rețină atenția. Unul e cel de *mathesis universalis*, anunțat cu multă căldură în Regula IV, în cadrul unui pasaj care ar putea fi adăugat. Filozoful laudă acolo așa-numita analiză a anticilor. După el, metoda aceasta ar fi fost aproape de a arăta nu numai căile prin care se pot dovedi adevărurile matematice, ci și felul cum sînt descoperite.<sup>1</sup> Metoda nu mai există în timpurile noastre, și de altfel nici anticii nu o cultivau în chip suficient de explicit, spune ceva mai jos autorul; mai mult încă, nici nu țineau să își dezvăluie metodele, dintr-un fel de gelozie profesională, spre a nu le vulgariza, astfel încît abia cu algebra modernilor se pot regăsi acele „semințe dintîi ale adevărului“, care duseseră pe antici la atîtea descoperiri fericite. Acum e însă cazul, subînțelege Descartes, ca omul de știință să devină conștient de instrumentele sale de invenție, spre a o face pe aceasta sistematică; în consecință el se va strădui să pună în lumină resorturile ascunse ale oricărei descoperiri matematice. Iar aceste resorturi el crede a le afla într-un soi de știință a cantităților pure, care începe prin a fi o știință a ordinii și măsurii, subiacentă oricărei discipline matematice, spre a se împlini în cele din urmă ca o știință a proporțiilor, unde factorul operativ să fie dat — cum va reieși din partea a doua a *Regulilor* — de către calculul algebric, corectat dacă nu întemeiat de către Descartes.

Conceptul acestei științe a ordinii și măsurii, care e pur și simplu știința universală amintită, a îndemnat la cercetare pe mulți dintre comentatorii filozofului, fără însă a putea fi încercuit de-a binelea. În parte, dacă nu în totul, vina e a lui Descartes, de la care se capătă lămuriri neîndestulătoare și cu atît mai confuze cu cît în restul *Regulilor*, unde ar fi urmat totuși să se dezvolte și aplice știința universală, ea nu mai e limpede amintită; iar în alte lucrări ale filozofului, de pildă în *Discurs*, ea apare mai mult ca titlu ori punct de program decât ca adevărată înfăptuire. Și apoi, în sînul *Regulilor* chiar, unde este pentru întîia oară propusă, știința universală nu pare, la o cercetare atentă, singurul instrument de captare a cunoștințelor noi. Căci deși Regula I a tratatului arătase că intelectul omenesc e unitar cu

---

<sup>1</sup> ... *quomodo invenirentur* (Regula IV, ed. A.-T., p. 375).

sine și că, deci, în orice sector științific ar lucra, el o face întemeiat pe anumite orientări metodice, care în mod firesc ar trebui să se constituie într-o știință universală, *Regulile* dezvoltă, paralele cu ideea unei astfel de științe, tema unui instrument metodic mai puțin complex decât cel dintâi, care, de astă dată, ar consta doar din dezvoltarea serială, pornind de la naturile simple spre cunoștințele derivate, dezvoltare ce, în fond, epuizează puțința de cunoaștere a intelectului uman, care nu e în stare decât fie să intuiască, obținând astfel naturile în chestiune, fie să deducă și să „enumere”, obținând astfel termeni și cunoștințe noi. Firește, s-ar putea dovedi că nu e vorba de două instrumente constituite de cunoaștere, în desfășurare paralelă, ci de unul singur, în măsura în care știința universală constă și ea din același procedeu de a trece de la cunoștința simplă și fundamentală, noțiunea de cantitate pură, la cea de cunoștință derivată; și cel mult în știința universală s-ar adăuga anumite procedee practice de invenție, cum este procedeul geometric de a reduce totul la cantități<sup>1</sup>, sau apoi procedeul algebric de a folosi ecuații și a trata necunoscutele drept cunoscute, spre a căpăta astfel șirul de rapoarte care să dea valoarea necunoscutelor.<sup>2</sup> Dar atunci nu *mathesis universalis*, care, deși știință a invenției, este și ea o știință inventată, nu ea dă instrumentul căutat într-o logică inventivă, ci procedeul celălalt, al unei desfășurări analitice cât se poate de elementare, constînd din trecerea de la simplu la derivat — procedeu care de altfel apare singur menționat în cadrul *Discursului*.

Admițînd că lucrurile ar sta astfel — iar textele lui Descartes nu ne îngăduie să spunem mai mult decât am arătat mai sus —, instrumentul de invenție nu a luat încă o formă satisfăcătoare. Într-adevăr, el ne arată cum se face trecerea de la simplu la derivat: nu arată însă cum se trece de la simplu la complex.<sup>3</sup> Descartes

<sup>1</sup> Regula XIII și mai ales XIV.

<sup>2</sup> Regulile XVII și XVIII.

<sup>3</sup> Regula XII, după cum vom menționa și mai jos, vorbește destul de mult despre compunerea naturilor simple prin deducție. O cercetare atentă însă duce la constatarea că o natură simplă ia în cazul acesta înțelesul unei adevărate propoziții simple (a se vedea chiar pasajul final al Regulii XII, unde se împarte tot ce e de cunoscut în propoziții simple și chestiuni). Concluzia noastră, pe care o vom relua mai departe, e că natura simplă închide în ea un echivoc: e cînd element, cînd propoziție simplă.

poate vorbi oricît de mult în *Discursul* său despre cunoștințele compuse, iar al treilea din renumitele sale precepte, indicate în partea a doua a *Discursului*, tocmai aceasta prevede: „îndrumarea prin ordine a gîndirilor, începînd de la lucrurile cele mai simple și mai lesne de cunoscut, spre a se ridica treptat pînă la cunoștințele cele mai compuse...”; în fapt însă, de aici nu reiese compoziția ideilor simple. Instrumentul cartezian de invenție este unul de invenție lineară. „*Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles*” — iată metoda despre care se uită prea des că are și un caracter restrictiv, în linearitatea ei. Lanțuri de cunoștințe, nu mijlocul de a le compune, caută, în parte ei cea mai explicită, metoda lui Descartes. Putem oare presupune că deținem, cu un asemenea instrument de invenție numai lineară, instrumentul căutat al raționalismului modern? Leibniz ne va arăta că nu. De la el, mai degrabă decît de la Descartes, vom căpăta lămuriri pentru înțelegerea acelei logici a invenției, care în fond e a amîndurora. În litera expunerilor sale metodologice, Descartes nu a dat, pentru logica invenției, expresia definitivă. Cînd o va da mai tîrziu Leibniz, spiritul ei, poate, va fi încă cel al raționalismului cartezian.

Faptul cel nou, și care de altfel va rămîne caracteristic pentru orientarea raționalismului, pe care îl aduce Leibniz este îndemnul său statornic de a se tinde către o știință combinatorie. Începînd de la prima sa lucrare *Dissertatio de arte combinatoria* și pînă la sfîrșitul vieții sale, Leibniz crede că poate înfăptui un meșteșug de a obține în mod sistematic, adică prin combinări matematice îndrumate, cunoștințe noi din elemente dinainte date. De la *De arte combinatoria*, spune un comentator de seamă, Couturat<sup>1</sup>, Leibniz păstrează: ideea de a reduce toate conceptele la unele simple, cu adevărat primitive; de a le da acestora un semn ori nume; de a le „combina”, spre a atinge o adevărată artă a invenției. Așa stînd lucrurile, efortul filozofului avea să se îndrepte în trei direcții. De o parte era determinarea noțiunilor fundamentale, determinare ce necesita un inventar sistematic al tuturor conceptelor, din feluritele științe, susceptibile de a fi constituite datorită unei „enciclopedii” demonstrative. De altă

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 49.



parte venea silința de a denumi aceste noțiuni prin caractere potrivite (notația chimiei de azi, spune Couturat<sup>1</sup>, ori cea dată de filozof însuși calculului infinitezimal, pot constitui exemple în acest sens), ceea ce îndrumă către proiectul „caracteristicii universale”, proiect înrudit cu cel al unei limbi universale, întemeiate pe natura însăși a lucrurilor semnificate. În al treilea rînd stă arta combinărilor, care ia, în cele din urmă, un caracter logic: fiind dat un subiect, să i se găsească toate predicatele posibile; fiind dat un predicat — toate subiectele posibile. În rezumat, spune același Couturat, cu prilejul concluziilor sale<sup>2</sup>, principiile ori postulatele logice ale lui Leibniz erau două: 1. toate ideile noastre sînt alcătuite din cîteva idei simple (există, adică, un alfabet al gîndirilor omenești); 2. ideile complexe purced din cele simple printr-o combinație uniformă și simetrică, analoagă multiplicației în matematici.

Într-un cuvînt, preocuparea statornică a lui Leibniz este — și lucrul a fost ades subliniat — de a reduce cunoașterea filozofică la un soi de calcul. Rolul caracteristicii, în această privință, e covîrșitor, căci ea dă simboluri potrivite pentru calculul acelor noțiuni ori elemente fundamentale, atinse prin analiza materialului științelor. Se știe din disciplinele matematice cît de multă însemnătate are alegerea simbolurilor care, pentru că de astă dată vor exprima alfabetul gîndirilor omenești înseși, trebuie să fie cît mai apropiate de firea și modurile acestora. În exemplul cel mai lesne de prins, cel al unei limbi universale — limbă ce mai ține de o caracteristică, deoarece aceasta dă singură cuvînt limbilor, după cum dă cifre aritmeticii și note muzicii<sup>3</sup> —, alegerea simbolurilor nu a fost făcută la întîmplare, ci ele s-au lăsat determinate, după Leibniz, de raporturile care ar exista între lucrurile reale și sunete. De altfel exemplul limbii universale e cît se poate de potrivit cazului de față, căci reprezintă nu numai unul din proiectele la care Leibniz s-a gîndit cel mai stăruitor, de-a lungul carierei sale, dar și cel pe care, poate, l-ar fi luat cu preferință

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 61, notă, și 84.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>3</sup> *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, Alcan, 1903, p. 99.

în lucru, dacă, așa cum filozoful nădăjduia uneori, vreun mare monarh ori o Academie de științe l-ar fi ajutat, prin colaborări, să realizeze un capitol din caracteristica sa universală.

Dar exemplul limbii universale ne mai poate servi într-o privință: ne îngăduie să arătăm identitatea de principiu între punctul de vedere leibnizian și cel cartezian, reliefând trăsăturile unei logici a invenției în raționalism. Într-adevăr, și în gândirea lui Descartes s-a pus problema constituirii unei limbi universale, iar dacă ea nu reține atenția filozofului vreme prea îndelungată, soluția pe care o întrevește este izbitor de asemănătoare cu cea a leibnizianismului. E vorba de răspunsul pe care îl dă Descartes unui corespondent, ce îi trimisese prin intermediul lui Mersenne, câteva chestiuni privitoare la posibilitatea unei limbi universale. În scrisoarea din 20 noiembrie 1629<sup>1</sup>, el arată că propunerea de a se constitui o limbă universală îi pare mai minunată la început decît după cercetare. Totuși, adaugă el ceva mai jos<sup>2</sup>, ar fi cu puțină născocirea unei astfel de limbi, dar ea atîrnă de filozofia cea adevărată; căci fără de aceasta, „e cu neputință să enumeri toate gîndurile oamenilor și să le așezi după o rînduială, ba chiar să le deosebești în așa fel încît ele să fie clare și simple, lucru ce, după părerea mea, e secretul cel mai folositor spre a dobîndi știința cea adevărată”. Gîndul fundamental e, prin urmare, ca și la Leibniz, cel de a căuta ideile simple, pentru a putea produce, prin compunerea lor, toate cunoștințele dorite, sau, pe planul limbii, toate expresiile de care va fi nevoie. Prin limba aceasta, rațional constituită, oamenii incuți — conchide Descartes — ar putea judeca adevărul lucrurilor mai bine de cum o fac, în zilele lui, înșiși filozofii.

Ideea aceasta de compunere a elementelor simple, idee tot atît de potrivită raționalismului cartezian, sub unul din aspectele sale, pe cît e celui leibnizian, revine la Descartes de mai multe ori decît ar putea să se creadă din cele de mai sus. În unele rînduri, de pildă, filozoful vorbește despre felul cum se alcătuiesc, prin compunere de idei, cunoștințe cum e cea de Trinitate, la baza căreia stau elemente simple, înnăscute spiritului, în

<sup>1</sup> *Op. cit.*, ed. A.-T., vol. I, p. 76.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 81.

speță ideea de Dumnezeu, pe de o parte, și cea de număr 3, pe de alta.<sup>1</sup> Apoi nu trebuie să se uite că o bună parte din Regula XII din tratatul *Regulilor* pune în lumină tocmai compunerea naturilor simple, compunere ce are loc, fie în lucruri înseși, fie numai în spiritul nostru. Dar e ceva echivoc aici — cum dădeam a înțelege într-o notă de mai sus —, un echivoc constînd în aceea că natura simplă e cînd element, cum era în exemplul cu Trinitatea, cînd propoziție. Dacă am de-a face cu propoziții, firește că pot să scot, prin deducție, o seamă de lucruri din ele; dar nu întreprind o adevărată compunere, căci propoziția așa-zisă simplă de la început era de fapt simplă numai în ce privește achiziția ei (fiind de la sine înțeleasă), nu și în natura ori conținutul ei, care, ca al oricărei propoziții, e compus. Compoziția propriu-zisă nu există decît acolo unde se pleacă de la element, de la atom epistemologic. Despre acest soi de compoziție, numai, am putut spune că e de întîlnit în chip mai definit la Leibniz decît la Descartes.

Nu cumva raționalismul lui Descartes păstrează astfel o perspectivă pe care leibnizianismul, în pornirea sa matematizatoare, o nesocotește? Iată dintr-o dată un punct în care raționalismul unuia nu se mai acoperă cu al celuilalt. Ai impresia, din locul acesta, că Descartes e mai bogat în perspective decît Leibniz. Gîndul pe care îl fructifică acesta din urmă, gînd al unei atomizări a materialului cunoașterii și al refacerii, prin compunere, a cunoștințelor, se regăsește ori s-ar putea adapta și filozofiei lui Descartes. El nu e însă exclusiv, ca la Leibniz; nu logicizează întreaga metodă, ci lasă loc unei îndrumări, pe care nu o putem pune bine în lumină decît după ce am făcut vădite granițele îndrumării dintîi.

Prin urmare Leibniz rămîne pe de-a-ntregul reprezentativ pentru logica invenției descrisă mai sus. El, mai mult decît oricare filozof modern, caută elementul în cunoaștere, pentru ca, simbolizîndu-l în chip potrivit, să facă din el un instrument de calcul logic, potrivit idealului său de a logiciza cunoașterea. Dar la rîndul ei, cum arăta Couturat<sup>2</sup>, logica trebuie redusă, după

<sup>1</sup> *Entretiens avec Burman*, ed. Ch. Adam, Boivin, 1937, pp. 75-77.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 115.

filozof, la mecanică. Un soi de monadologie e și în ce privește cunoașterea — nu numai în ordine metafizică — sistemul său; o monadologie unde, la fel ca dincolo, monadele sînt ireductibile și nu comunică între ele, dar au darul de a intra în compoziție. Sau și mai bine; o epistemologie infinitesimală. Căci dacă elementul simplu al cunoașterii nu este nici ipotetic, cum e pentru Leibniz diferențiala, nici evanescent ca ea, în schimb participă de la aceeași pornire spre însumare, spre integrare, ce, în cazul cunoașterii, dă suprafețele finite ale ideilor compuse. Comparația, de altfel, poate fi dusă mai departe. La fel cum instrumentul matematicilor moderne îl autoriza pe Leibniz să afirme<sup>1</sup> că nimic din cele ce se întîmplă ori se pot întîmpla în lume nu e cu desăvîrșire neregulat și că, dacă cineva așterne la întîmplare pe hîrtie cîteva puncte, se mai poate găsi o linie geometrică precisă care să le străbată pe toate și în ordinea în care am voi — la fel, prin arta combinatorie, orice compunere e posibilă și toate cunoștințele sînt susceptibile de a fi regăsite.

Dezordinea nu e cu puțință, iată spiritul care domină leibnizianismul. În planul unde restrîngem discuția, trăsătura de față se traduce printr-un neobișnuit de întins primat acordat analizei. Se știe că, după Leibniz, două principii întemeiază activ spiritul: al contradicției și al rațiunii suficiente.<sup>2</sup> Primul acționează în ceea ce privește adevărurile raționale, celălalt în ceea ce privește adevărurile de fapt. „Cînd un adevăr e necesar — scrie Leibniz în locul citat din *Monadologie* — i se poate afla rațiunea prin analiză, rezolvîndu-l în idei și adevăruri mai simple, pînă ce se ajunge la cele primitive.“ Dacă e vorba numai de un adevăr de fapt, din lumea fizicii, de pildă, se folosește principiul rațiunii suficiente, care e dator să se ridice pînă la temeiul fiecărui lucru. Dar — și tocmai aici e punctul vrednic de subliniat — depărtarea dintre cele două ordine nu e ireductibilă. În principiu, chiar

<sup>1</sup> *Discours de métaphysique*, ed. Henri Lestienne, Vrin, 1929, p. 32.

<sup>2</sup> *Monadologia*, ed. Erdmann, p. 707; sau *De scientia universalis seu calculo philosophico*, ed. Erdmann, p. 83; sau polemica cu Clarke, ed. Erdmann, p. 748. Într-un fel, principiul rațiunii suficiente, de a cărui punere în lumină se mîndrește Leibniz, apare la Descartes, cu acea discuție a lui „a fi prin sine ori prin altceva“ („Întîmpinări și răspunsuri“, al patrulea șir, pct. 2b).

adevărurile de fapt, cu toată contingenta lor, pot fi reduse la elemente primitive, la fel cum se făcea cu adevărurile de drept: dar numai de către intelectul divin, de astă dată. Căci adevărurile contingente sînt și ele de tip analitic, cu restricția că necesită o analiză infinită, pe care singur Dumnezeu o poate întreprinde. Ele sînt, față de cele necesare, ca numerele incomensurabile, spune Leibniz<sup>1</sup> față de cele comensurabile. În cazul nostru, al oamenilor, ceea ce ne scutește de tentativa — nereușită de altfel — a unei analize infinite este experiența, în sînul căreia desfășurarea fără de sfîrșit a unui adevăr e concentrată în cîte-un sîmbure, care e starea de fapt. Desfășurarea explicită e însă principial cu puțință, astfel încît analiza își întinde drepturile peste întreg cîmpul cunoașterii. Orice adevăr e deci analitic în sens kantian, poate spune Couturat. Dacă Leibniz menține deosebirea între adevărurile necesare și contingente — va spune același ceva mai jos<sup>2</sup> —, o face din motive morale, contingentul reprezentînd ceea ce e ales, de către Dumnezeu, drept mai bun într-o ordine anumită. Dar, abstracție făcînd de ideea finalității, toate adevărurile sînt de aceeași natură pentru un intelect superior celui omenesc. Totul e riguros demonstrabil, chiar dacă nu de către intelectul nostru. Afirmația că dezordinea nu e cu puțință echivalează cu universalul primat al analizei.

Comentatorul care a pus cel mai izbitor în lumină îndrumarea analitică a lui Leibniz, făcînd chiar, din ea, cheia întregului sistem, este Russell. Principala premisă a sistemului leibnizian este, după el<sup>3</sup>, cum că, în orice propoziție adevărată, noțiunea predicatului e inclusă în cea a subiectului. Cu alte cuvinte, orice judecată adevărată este — cu terminologia lui Russell, ce e de altfel curentă, după Kant — analitică. Sintetice rămîn doar propozițiile existențiale, care însă sînt contingente. Cu privire la acestea doar, intră în joc principiul rațiunii suficiente, principiu îndeplinind, spune Russell<sup>4</sup>, funcția pentru care ne slujim azi de cauzalitate, dar care diferă de cauzalitate prin aceea că arată „de ce“ (binele), iar nu doar faptul „că“ două lucruri își

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 104–105.

<sup>2</sup> *Méditations cartésiennes*, A. Colin, 1931, p. 6.

<sup>3</sup> *La Philosophie de Leibniz*, trad. franc., Alcan, 1908, pp. 5 ș. urm.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 51.

urmează. Comentatorul nu e de părere că deosebirea dintre necesar și contingent e doar umană, și că nu ar subzista la Dumnezeu; ceea ce face contingenta, spune el<sup>1</sup>, e faptul existenței, pe care o comandă, deopotrivă în actele lui Dumnezeu și în lumea de față, finalitatea spre bine. Totuși aceasta nu împiedică pe Russell să afirme că forma judecăților de predicatie, adică spiritul analitic, este într-atât de dominator la Leibniz, încât filozoful cade în contradicția de a proclama existența unei pluralități de monade, atunci când o asemenea propoziție nu e reductibilă la o judecată de predicatie.<sup>2</sup> Aceasta este și condamnarea finală, aruncată de comentator sistemului leibnizian, sistem care, prin prejudecata propozițiilor analitice, ar fi căzut într-un formalism excesiv, de folos poate în logică, în algebra obișnuită și în geometrie, dar dăunător invenției filozofice propriu-zise.<sup>3</sup>

Dar tendința generală a sistemului leibnizian e mai precisă decât formalismul relevat de Russell: e un anumit matematicism, care ne pare a caracteriza, și în fapt a caracterizat, raționalismul modern. Combinatoria la Leibniz, știința proporțiilor la Descartes, idealul de simplitate obiectivă și certitudine subiectivă, pe care numai matematicile îl satisfac, creează un climat în care oricine se poate lesne regăsi. Numai că, dacă matematicismul este cadrul înăuntrul căruia se caută modalitățile unei logici a invenției — căci n-a încetat tot timpul să fie vorba despre ea —, sorții de a capta viața spiritului se împuținează poate. Tocmai aceasta, în definitiv, ar trebui să fie o logică a invenției (dacă apropierea termenilor nu reprezintă cumva o contrazicere a lor): regăsirea căilor spiritului, care tinde fără odihnă înspre ceva nou, care este neîncetat invenție. În cadrul matematicismului, mai este cu puțință o asemenea captare a izvoarelor gândirii însăși? Fie că e știință a combinatoriei, ori știință a proporțiilor, logica invenției, concepută după prototipul matematicilor, automatizează actul de invenție, înlocuind spontana sa desfășurare cu una dinainte calculată. Și, de altfel, însuși instrumentul de invenție mai este el unul suplu, în stare de neprevăzuturi, apropiat cu adevărat de prospețimea unei vieți a spiritului, sau este mai degrabă — cum

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 67–68.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 129–130.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 192.

dădeam a înțelege mai sus — un simplu artificiu de invenție, artificiuul combinărilor pe de o parte, și cel al ecuațiilor algebrice pe de alta? Raționalismul, prin urmare, poate să își supranumească metoda o logică a invenției; dar faptul că se ajunge acolo în chip necesar, impune operații exclusiv cu cantități pure, cum era cazul la Descartes, ori cu noțiuni fundamentale și de o simplitate matematic simbolizabilă, cum era cazul la Leibniz; cu alte cuvinte restrânge câmpul invențiilor posibile la cele de tip matematic.

Nu sînt toate cunoștințele de acest tip? se întreabă aici raționalismul. Și tocmai pentru că răspunsul său este afirmativ, soluțiile aduse vor fi dinainte orientate. De aceea cu multă pătrundere arată un gînditor contemporan, anume Husserl, că Descartes — pe care încerca și izbutea să îl actualizeze în alte privințe — greșește atunci cînd își dă dinainte, pentru întemeierea sa filozofică, un ideal, care e geometria ori fizica matematică.<sup>1</sup> Cu un temei cel puțin egal s-ar putea rosti același lucru despre Leibniz și despre combinatoria sa. E de prisos, în consecință, să se observe, cu privire la caracteristica universală, că seamănă cu efortul lui Platon din *Sophistes*, de a găsi care sînt conceptele ce se potrivesc între ele, conviețuind într-un același subiect, așa cum conviețuiesc literele în cadrul cuvintelor.<sup>2</sup> Căci, după cîte am încercat să arătăm la Platon, amestecul Ideilor înfățișează cu adevărat o însuflețire a gîndirii, pe cînd în punctul acesta Leibniz nu putea duce decît la automatizarea ei prin matematici. Dacă matematicile rămîn oricînd un statornic ferment al filozofiei, poate li se cere prea mult a fi și un prototip. În matematici există ceva ireductibil la matematică: faptul invenției, asupra căruia poartă tocmai filozofia. A o matematiza deci pe aceasta nu revine la a-i condamna ori restrânge dinainte exercițiul? Matematicile sînt, pentru ea, în conținutul și spiritul lor, un câmp privilegiat, nu însă sensul ei unic. Ele însele se cer întemeiate, mai puțin în înțelesul că solicită o fundamentare pentru axiomele lor<sup>3</sup>, cît în cel că au nevoia, principial firește, să înțeleagă cum e cu putință

<sup>1</sup> *Méditations cartésiennes*, A. Colin, 1931, p. 6.

<sup>2</sup> C. Ritter, *Platon*, München, 1923, vol. II.

<sup>3</sup> Leibniz susține că și axiomele trebuie „demonstrate“, deci reduse la cadre larg matematice.

activitatea spiritului o dată cu ele. Nu matematicile sînt știința spiritului, și de aceea nu ele dau cadrele în care se va mișca acesta. Dacă raționalismul vrea să capteze faptul activității spiritului — și ce altceva poate năzui o logică a invenției? —, trebuie să își amintească, uneori, că prestigiul matematicilor nu poate însemna și tirania lor.

## INVENȚIE FĂRĂ MATEMATISM

E surprinzător să vezi că tocmai Descartes e cel care își întoarce, pentru o dată, privirile de la matematici. Deși proclamase necontestat contrariul, făcînd din cunoștințele matematice prototipul oricărei cunoașteri<sup>1</sup>, nevoia invenției, la el, mai prevede o îndrumare, în afară de cea matematică, ale cărei îngrădiri le-am descris mai sus. Să fie cu adevărat o a doua logică a invenției? Este în orice caz un al doilea mod inventiv, poate nu ridicat, în cartezianism, la rangul unei metode constituite — sau socotite astfel —, cum era prima, dar decurgînd la fel de firesc din presuposițiile și nevoile sistemului. Dacă primul mod era caracterizat mai ales de Leibniz, prin instrumentul combinatoriei, față de care instrumentul cartezian al unei științe a proporțiilor prezenta cel puțin o identitate de spirit, cel de-al doilea reiese îndeajuns de limpede dintr-o opoziție pusă în lumină de către Descartes, în *Meditații*, între invenția filozofică și demonstrația matematică. Amîndouă decurg, de altfel, din conceptul de natură simplă. Am subliniat, în conceptul acesta, echivocul de a reprezenta, în ceea ce privește conținutul său, cînd un element simplu, cînd o propoziție simplă.<sup>2</sup> Echivocul acesta nu îi era prezent desigur lui Descartes, pentru că el nu se gîdea la conținutul naturii, ci la modul ei de achiziție, numind natură simplă tot ce se capătă în chip simplu, adică printr-o intuiție intelectuală: tot ce era un „de-la-sine-înțeles”. Cu toate acestea echivocul avea urmări precise, și care ar fi fost vădite chiar filozofului, dacă acesta ar fi stăruit în a sta-

<sup>1</sup> Gilson, *Discurs*, „Notă”, Vrin, 1925, p. 201: „Descartes rezervă numele de adevăr numai cunoștințelor de tip matematic”.

<sup>2</sup> Corectăm, cu acest prilej, afirmația pe care o făcusem altă dată — în *Concepte deschise* —, cum că natura simplă a lui Descartes nu pare a fi la el decît de esență conceptuală.



bili sensul metodologic al cercetărilor sale. Căci dacă natura e element simplu, atunci știința invenției e, într-un sens larg, știință de tip combinatoriu; iar dacă e propoziție simplă, atunci invenția are loc linear, deductiv, după un model pe care Descartes îl va descrie explicit numai la finele „Răspunsurilor“ la cel de-al doilea șir de „Întîmpinări“ ce se aduseseră *Meditațiilor* sale.

Autorii anonimi ai celui de-al doilea șir de „Întîmpinări“ cereau lui Descartes să își înfățișeze filozofia în chip geometric, folosind postulate, axiome și demonstrații, spre a constrînge toate spiritele să îi accepte adevărul. Filozoful răspunde la aceasta că, într-o privință, a și făcut-o, iar în alta nu-i pare necesar nici potrivit a o face. Într-adevăr, după el, geometria desfășoară în primul rînd o anumită ordine: este ordinea care prevede ca lucrurile înfățișate mai întîi să fie cunoscute fără ajutorul celor ce urmează, cu alte cuvinte să fie, dacă nu chiar simple, în chip simplu cunoscute, ele precedînd cunoașterea celor compuse ori derivate; aceasta este tocmai ordinea pe care el, Descartes, a respectat-o în *Meditații*, deci pînă aici s-ar putea spune că a procedat geometric. Dar în ceea ce privește nu ordinea ci demonstrația, *Meditațiile* — spune autorul lor — nu au urmat pe cea obișnuit geometrică. Demonstrațiile geometrice se înfățișează sintetic, adică pleacă de la postulate, definiții și axiome, expunînd limpede cum se justifică o invenție; nu arată însă cum se inventează efectiv ceva, modul apropiat fiind, de astă dată, analiza iar nu sinteza. Analiza ori rezoluția procedează de la cauze la efecte, sinteza, într-un anumit sens, de la efecte la cauze.<sup>1</sup> Firește că și

---

<sup>1</sup> Despre analiza anticilor, istoricii (Hamelin, *Le Système de Descartes*, Alcan, 1921 ed. a 2-a, p. 56, și Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, Vrin, 1934, p. 175) spun că ea constă din a lua ca admis însuși lucrul în cercetare, și din a scoate de aici consecințe, pînă se ajunge la o propoziție dinainte cunoscută. Sinteza face drumul invers, dar, observă Hamelin (p. 57), plecînd de la o propoziție stabilită, ea nu ar ști încotro să meargă spre propoziția ce vrea să dovedească.

Dacă acceptăm că acesta e sensul analiticului la Descartes, înțelegem de ce singură analiza cunoaște căile invenției, căci ea singură sfîrșește prin a afla ceea ce spiritul nu cunoștea. Sinteza expune doar cele ce cunoscuse dinainte. Cît despre mersul de la cauze la efecte și invers, despre care vorbește Descartes, nu poate fi luat, la el, decît în înțelesul că lucrul de cunoscut este cauza care pune în mișcare și dă direcție cunoașterii.

geometria inventează tot pe căile analizei. Dar, spune Descartes, întâmpinătorii îi cer, desigur, să folosească sinteza; iar aceasta nu se potrivește filozofiei, și de aceea *Meditațiile* sale nu au înfățișarea obișnuit geometrică.

Cum s-ar înfățișa ele geometric, adică după modul expozitiv al geometriei, cel sintetic? Descartes dă la finele „Răspunsurilor” un tablou „geometrizat” al filozofiei sale<sup>1</sup>, și e destul să îl compari cu schema *Meditațiilor*, spre a vedea ce răsturnări au loc. Dar modul sintetic impune — arată autorul în aceleași „Răspunsuri” — să se pornească de la postulate și axiome acceptate de toată lumea; iar în timp ce în geometrie acest lucru e lesne de obținut, căci axiomele ei se potrivesc cu intuițiile simțurilor, în metafizică, dimpotrivă, noțiunile fundamentale sînt împăienjenite de prejudecățile sensibile, și de aceea nu pot fi lesne acceptate de către oricine. Pe deasupra, analiza e cu atît mai vrednică de preferat cu cît, arătînd calea pe care a fost găsit un lucru, îngăduie fiecăruia să își însușească, într-un anumit fel, invenția. Urmîndu-i îndrumarea, spiritul cercetătorului reface o creație, în așa măsură încît să se poată socoti creator el însuși. De aceea, încheie Descartes, a și intitulat el „meditații”, iar nu dispute ori expuneri de chestiuni, gîndurile sale metafizice. Filozofia — atît pentru cel care o cugetă cît și pentru cel care o regîndește — trebuie să fie un exercițiu viu, personal: meditație pur și simplu.

Pentru istoria lui ceva nou, e de tot interesul gîndul acesta, chiar episodic, al lui Descartes. El pune în lumină îndrumarea, mai adîncă decît matematismul, de care devenea conștient filozoful, în legătură cu activitatea spiritului. În măsura în care se concentrează în urmărirea de ceva nou, această activitate e prezentă și în matematici, care au și ele nevoie de un act de invenție. În schimb, acum, actul de invenție e cel care comandă matematicilor, nu acestea din urmă lui, definindu-l și ilustrîndu-l. Analiza despre care vorbește Descartes există și în geometrie, dar nu se mai înfăptuiește după tipul geometriei. Se atinge în sfîrșit viața spiritului o dată cu ea, viață pe care și matematicile o exprimă implicit — analiza pe care anticii ne-au ascuns-o, după Descartes, era traducerea ei din plin —, dar pe care singură filo-

<sup>1</sup> V. adausul la al doilea șir de „Răspunsuri”, ed. A.-T, vol. IX.

zofia e în măsură să o redea la propriu. Căci singură filozofia poate să se înfățișeze și drept altceva decît o știință constituită, deci „sintetic” demonstrabilă: ea poate fi o adevărată filozofare. Termenul nu mai e al lui Descartes; totuși ce altceva înseamnă „meditația” pe care o proclamă drept cel mai potrivit exercițiu filozofic, dacă nu desfășurarea vie, dramatică, a gândirii care filozofează? Din punctul acesta de vedere, faptul că o filozofie convinge ori nu, e secundar. E de esența adevărului obiectiv dovedit să convingă și să se impună; filozofia, înțeleasă ca meditație, nu face decît să trăiască o gândire, să „fie”; și cel mult să îndemne la retrăirea ei. A fi mai puțin o demonstrație cît o cale — e ceea ce indică Descartes drept misiune a filozofiei.<sup>1</sup>

Dacă acum revenim de la locul acesta al *Meditațiilor* la textele obișnuite ale sistemului și la spiritul lui general, sîntem siliți să admitem că filozofia lui Descartes nu este, de cele mai dese ori, una a actului de invenție. E drept că interesul pentru metodă, privită ca o adevărată logică a invenției, ne-ar putea face să credem că, în oricare din îndrumări i-am cerceta gândirea — îndrumarea matematizantă, descrisă mai sus în comun cu Leibniz, și cea proprie din *Meditații*, amintită aici —, Descartes păstrează un loc central faptului invenției. Vorbind la propriu însă, chiar dacă problema lui ceva nou apare de ambele dăți, doar ultima îndrumare ține de o filozofie a invenției înțeleasă ca regăsire a vieții autentice a spiritului. Punctul de vedere în care, mai mult incidental, se așezase, îl va părăsi degrabă, în parte pentru că matematicile continuau să își exercite asupra-i prestigiul lor, în parte pentru că sistemul cartezian năzuia să capete o consacrare obiectivă.

Se uită într-adevăr prea des că Descartes visa să substituie învățătura sa celei aristotelice, și deci să ajungă, într-un fel ori altul, autor de școală. Îndemnul acesta, care uneori iese limpede la iveală cînd e vorba de raporturile cu teologii ori cu unele uni-

---

<sup>1</sup> Locului acestuia din „Răspunsuri” îi putem adăuga răspunsurile de la al șaptelea șir, unde, la chestiunea 2, pct. 1, Descartes precizează sensul metodic al filozofiei sale și accentuează că se așază din punctul de vedere al spiritului, nu al obiectului. De asemenea *Tratatul asupra pasiunilor* poate fi interpretat ca propunînd nu dogme morale ci norme, tot metodice, valabile pentru toți.

versități olandeze, era sortit să îi deformeze oarecum gândirea. E de netăgăduit că vrea să predea. De altfel, cum ar putea să nu o vrea de vreme ce, pe de o parte, e încredințat că deține adevăruri speculative și practice, pe care Școala nu le posedă, și, pe de altă parte, el singur declară toate cugetele în stare de a atinge culmile cele mai înalte ale științelor?

În linii mari, întreaga sa filozofie e orientată spre aceasta. Multă vreme Descartes nu publică nimic, ci doar își „exercită spiritul” în metoda ce descoperise — dacă trebuie să luăm întocmai cele ce ne spune în *Discurs*. Când însă începe să publice, el vrea să persuadeze; vrea să găsească feluriți colaboratori, dacă nu chiar discipoli; vrea uneori să capete sprijinul celor în măsură să ajute progresul științei, și în orice caz năzuiește să transmită cât mai multora adevărurile descoperite de el. Într-o scrisoare din 31 decembrie 1640 către Mersenne, deci încă înainte de apariția *Meditațiilor*, unde va spune că vrea să filozofeze iar nu să facă sistem, filozoful mărturisește totuși că are intenția să își redacteze ideile în așa fel încât ele să poată fi predate.<sup>1</sup> De obsesia aceasta nu se va elibera Descartes pînă ce nu va da la iveală *Principiile de filozofie*, opera care trebuia să încoroneze sistematic gândirea sa. Cît despre *Tratatul asupra pasiunilor*, ori raporturile sale de la profesor la elev cu principesa Elisabeth și cu regina Christina a Suediei, e vădit că izvorăsc din aceeași pornire sistematică de a expune.

Sîntem deci siliți să recunoaștem că modul sintetic al expunerii, mai mult decît modul analitic al invenției, domină la Descartes. De altfel, spiritul pedagogic și sistematic, de care dă el aici dovadă, ține, poate, de același matematism amintit mai sus, care îndruma spre demonstrație și făcea în egală măsură ca raționalismul să înăbușe libera desfășurare ori înțelegere a vieții spiritului. Iar acestea două nu sînt singurele care să întîrzie o filozofie a invenției. O asemenea doctrină — și prin ea se poate înțelege fie o filozofie care este invenție în act, așa cum sînt *Meditațiile*, fie, mai ales, una care reflectează asupra actului de invenție, așa cum sînt paginile despre analiză și sinteză de la „Răspunsurile secunde” — are o anumită orientare, pe care o

<sup>1</sup> *Op. cit.*, ed. A.-T., vol. III, p. 276.

putem pune acum în lumină tocmai prin contrast cu Descartes și raționalismul. E orientarea spiritului către viitor. Filozofia lui Descartes vorbește neconținut de aflarea a ceva nou, de științele ce urmează a fi întemeiate, de adevărurile ce pot fi de-acum înainte găsite — dar nu e efectiv orientată spre viitor. O filozofie astfel orientată e una vie, ori a ceea ce e viu; mai mult filozofare, într-un cuvânt, decît sistem deductiv, dacă e vorba de invenție în act; mai mult atentă la consecințe decît la principiu, dacă e vorba de reflectare asupra invenției. După cum aminteam, Descartes nu a făcut, din filozofia sa, o permanentă meditație analitică, deci o nemijlocită izbucnire de viață a spiritului; iar pe de altă parte nu a încetat să creadă în primatul „principiilor”. Sub raportul acesta din urmă, doctrina sa este o adevărată filozofie a principiului ori a cauzelor, iar dacă matematismul și pedagogismul văduvesc de spontaneitate spiritul, la fel întoarcerea neconținută înspre cauze ascunde dinamismul lui.

Înțelegem printr-o filozofie a cauzelor una care proclamă: ceea ce precede e mai bun decît ceea ce urmează. E atitudinea care instituie un primat al cauzei asupra efectului, atitudinea bunului simț însuși, și de aceea toate filozofiile care țin de o asemenea inspirație — cele mai multe filozofii, de altfel — se înscriu pe linia bunului simț. Despre Platon se arată în mod obișnuit, și poate nu cu îndreptățire, că aparține tipului acestuia; Aristotel, în schimb, îi aparține din plin; cît despre Descartes și Leibniz, ei nu îi sînt defel străini, chiar dacă, în unele cazuri — iar la Descartes am și văzut un caz — par a ține și de un alt tip de gîndire. Preeminența principiului se traduce, în ordine creaturală, cu perfecțiunea Creatorului în raport cu făptura (oricît de grele ar fi explicațiile ce se pot da, ca atare, imperfecțiunii făpturii, răului din lume), tocmai în forma sub care metafizica lui Descartes și teodiceea lui Leibniz regăsesc o filozofie a cauzelor.<sup>1</sup> La rîndul ei, oricum s-ar prezenta, ca o filozofie unde cauza să fie numai în trecut, deci cauză eficientă, ori și în viitor — țintă —, deci cauză finală, o asemenea filozofie a cauzelor sfîrșește prin a fi un realism, dacă ni se îngăduie să numim realism orice filo-

<sup>1</sup> Nu trebuie să se creadă că orice filozofie creștină, folosind tema creației, e și una a cauzelor. Am văzut cu Augustin un tip de gîndire care îngăduie alte valorificări filozofice decît cele curențe ale creștinismului.

zofie a gata-făcutului (în spirit ori în natură). Unei filozofii a cauzelor i se opune însă cea pe care o putem provizoriu numi, împreună cu Natorp, una a căii.<sup>1</sup> Între ele, ultima e cea care, luptînd împotriva oricărui gata-făcut, dă socoteală de viața inventivă a spiritului, și tot ea orientează cu adevărat către viitor. Căci dacă și filozofia cauzelor are, prin cauza finală, perspectiva unui viitor, ea impune singură ca perspectiva să fie închisă, prin tot ce e predeterminat în ea însăși. Doar în aparență finalitatea îngăduie un dinamism spiritului; o desfășurare liberă, deschisă, iubitoare de ceva nou și purtătoare de viitor, nu îngăduie decît filozofia căii. Ea singură arată cum e cu putință acest permanent viitor al spiritului, care este cunoașterea.

Regăsim aici, dacă adîncim cele două perspective filozofice, una din antinomiile fundamentale spiritului, cea dintre contemplație și cunoaștere. De la Platon, filozofia nu mai făcuse o preocupare principală din punerea acestor două moduri; ba și mai mult, uitase că e vorba de o antinomie, și credea, cu o stăruință pe care bunul simț nu înceta și nu încetează să o susțină, că problema cunoașterii se poate pune în termeni de contemplație. Fără a se înfățișa chiar ca obiect de contemplație, principiul-cauză indică totuși o anumită nostalgie a contemplației, un gust pentru gata-făcut, o dorință de a regăsi, oarecum în trecut, realități dinainte date. Cunoașterea însă, după cum statornic o arătăm, este mai mult orientată spre viitor, către ceva nou, iar în timp ce contemplația solidifică, singur actul de cunoaștere e sortit să însuflețească. El are un caracter productiv și dramatic, pe care nu modul contemplativ îl poate exprima. A face deci din actul cunoașterii un soi de contemplație e un îndemn firesc și totuși nelegitim. Am văzut, la Platon, ce amploare căpăta concepția filozofică, tocmai pentru că ținea seama de antinomia constituită de cele două moduri. Raționalismul nu mai poate da același sentiment.

---

<sup>1</sup> Am rezumat, în capitolul asupra lui Platon, vederile lui Natorp și deosebirea între dogmatism și idealism, care stau, desigur, la originea distincției noastre între o filozofie a cauzelor și una a căii. Numai că ni se pare a putea aduce două lucruri noi: tema vieții spiritului, pe de o parte, și deosebirea, ce vom folosi mai jos, între contemplație și cunoaștere, pe de alta.

Dimpotrivă chiar, raționalismul e prin însăși natura sa îndrumat spre o valorificare exagerată a principiului. Toate decurg de sus în jos, la el. Pentru Descartes, există o ordine a adevărurilor, ca și o rînduială morală de altfel, dinainte statornicite de voința divină, prin decretele ei. Dumnezeu, după el, nu a voit lumea aceasta fiindcă e bună, ci ea e bună fiindcă a voit-o Dumnezeu. Adevărurile sînt așa cum sunt, pentru că și ele reprezintă decrete ale voinței divine. Dumnezeu nu a voit ca suma a trei unghiuri dintr-un triunghi să facă două unghiuri drepte, pentru că a înțeles că nu se putea altfel, ci invers, pentru noi e adevărat că cele trei unghiuri fac două drepte tocmai pentru că Dumnezeu a prescris-o.<sup>1</sup> Ca și ordinea bunătății, cea a adevărului e un gata-făcut, statornicită fiind o dată pentru totdeauna. În fața acestei lumi, mai rigide decît cea a Ideilor platonice literal înțelese, spiritul nu mai inventează cu adevărat; într-un anumit sens nici nu mai cunoaște: ci regăsește, contemplă. Intelectul nu e orientat spre viitor; e spre trecut, ori atunci spre eternitate.

Un asemenea realism al esențelor, o astfel de filozofie a gata-făcutului, nu pot fi trecute cu vederea în raționalismul lui Descartes, și în nici un caz nu pot îngădui să facem din doctrina sa o filozofie a lui ceva nou. Principiul, nu căutarea primează în ea. Obiectul, nu spiritul dă direcția. Cînd vrea să știe ce e o figură geometrică, filozoful găsește<sup>2</sup> că, deși ea „nu există nicăieri în afara cugetării mele, este totuși hotărnicită o anumită natură, esență, ori formă neschimbătoare a ei, ce nu a fost alcătuită de mine și nici nu atîrnă de mintea mea“. Dacă un potrivit îi

<sup>1</sup> „Răspunsurile“ la al șaselea șir de „Întîmpinări“ aduse *Meditațiilor*, pct. 6. De asemenea, scrisoarea din 15 aprilie 1630 către Mersenne, ed. A.-T., vol. I, p. 145, și scrisoarea din 5 mai 1630, unde socotește un sacrilegiu să se afirme că adevărul unui lucru ar precede actele lui Dumnezeu. V. și L. Blanchet, *Les Antécédents historiques du „je pense donc je suis“*, Alcan, 1920, p. 313, care consideră trăsătura aceasta drept o moștenire a realismului antic. A se vedea totodată felul cum folosește ideea unui Dumnezeu creator de adevăruri cunoscutul istoric Henri Gouhier în *Le grand trompeur et la métaphysique cartésienne* (Travaux du IX-ème Congrès de Philosophie, 1937).

<sup>2</sup> V. începutul Meditației V și „Întîmpinări și Răspunsuri“, al cincilea șir, pct. 1e.

obiectează că ideea e, psihologic, ceva real, fără să trimită cu necesitate în afara intelectului, Descartes răspunde că, spre a fi concepută, o idee are nevoie de o cauză, iar tocmai cauzele diferite fac ca ideile noastre să aibă un anumit conținut, să fie specifice.<sup>1</sup> Că aceste cauze există înăuntru, ele ținând de facultatea noastră de cunoaștere, căreia îi sunt înăscute — cum se spunea despre esența triumphiului —, nu e decît o soluție provizorie. În cele din urmă spiritul trebuie să fie transcendent, căci însăși facultatea sa de a avea anumite idei, cum e cea de Dumnezeu, nu se poate explica decît prin existența unui Dumnezeu care o pricinuieste și îi garantează neconținut activitatea.<sup>2</sup> Spiritul se mișcă între Creatorul care îl determină o dată cu tot restul și predeterminările ideale, ce sînt împlinite tot de către divinitate, în cuget. Cauza-principiu primează: Creatorul asupra spiritului, obiectul ideal al cunoștinței asupra actului de cunoaștere.<sup>3</sup>

Firește, alături de aceste trăsături hotărît realiste, se pot sublinia și unele de inspirație idealistă (idealism ca împotrivire la gata-făcut). Primele precumpănesc totuși, așa cum precumpănesc și în raționalismul lui Leibniz. Dacă despre acesta s-a putut spune că e primul filozof modern ce proclamă principiul că în cunoaștere intelectul e activ și constructiv, iar nu pasiv și con-

<sup>1</sup> V. primele „Răspunsuri“, pct. 2. Din *Meditații* ca și din „Răspunsuri“, se vede limpede ce caută Descartes peste tot: cauza formală, actuală, a ideilor. „Am ideea de substanță fiindcă sînt eu însumi substanță“, proclamă el.

<sup>2</sup> Al doilea șir de „Răspunsuri“, pctele 3 și 4. S-ar putea spune chiar că este o obsesie a lui Descartes aceea de a transcende conștiința, obsesie care duce la argumentul ontologic. Dar, în fond, o transcende el mai mult decît Dumnezeu și produsele Lui ideale?

<sup>3</sup> O interesantă sugestie dădea Pierre Boutroux (*L'Imagination et les mathématiques selon Descartes*, Alcan, 1900, p. 15), cînd arăta că imaginația lucrează în timp iar intelectul în afară de timp; prima e mișcare, vede ce e schimbător în lucruri, celălalt dimpotrivă. Imaginația ar fi deci un factor de cunoaștere și mișcare, intelectul oarecum de contemplație și fixare. Restul lucrării admite, din ce în ce mai mult, că Descartes tindea să restrîngă rolul imaginației (v. de ex. pp. 33 ș. urm.). Ne este greu, prin urmare, să dăm observației lui Pierre Boutroux altă valoare decît cea de ingenioasă sugestie. Dimpotrivă, rolul pe care îl atribuie el activității intelectuale confirmă felul cum interpretăm intelectualismul cartezian drept unul reprezentativ pentru ceea ce am numit filozofia principiului.



templativ,<sup>1</sup> lucrul este adevărat, dar numai pentru unele momente ale gândirii sale. În liniile lui mari, sistemul leibnizian este și el stăpînit de o pornire realistă. Între altele, e caracteristic acel mic dialog,<sup>2</sup> unde se întreabă dacă adevărul rezidă în gândire ori în lucruri, și măsura în care arbitrariul limbajului omenesc, exprimînd adevărul, face ca însuși acesta să fie arbitrar. Dezlegarea e că, deși cuvintele sînt arbitrare, întrebuițarea și întovărășirea lor nu este la fel, ci stă într-un anumit raport cu lucrurile înseși, iar tocmai acest raport definește faptul adevărului. Cu o astfel de soluție, teza realistă are de la început perspective favorabile în leibnizianism.<sup>3</sup>

Dar mai este ceva: nu numai prin cele mai dominante din tezele ce le susține, dar chiar prin natura sa, raționalismul pare a ține de ceea ce numeam o filozofie a principiului. El crede într-o ordine oarecum prestabilită, pe care spiritul o regăsește în realitate, prin simplul fapt că și el și realitatea sînt raționale. Ce sens are noutatea pentru raționalism? „*Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*“, spune Leibniz. În această lume în care ordinea e prestabilită, nu e loc pentru o liberă desfășurare a spiritului, ci numai una care să întîlnească ceea ce i se prescrisese.<sup>4</sup> Logica invenției este, firește, în sensul cel mai riguros o logică; dar nu mai este una a invenției, ci a întîlnirii spiritului cu dinainte-inventatul.

Iată așadar cum se întîmplă că pornirea către o autentică filozofie a spiritului este, în cele din urmă, înăbușită în raționalism.

<sup>1</sup> Herbert Wildon Carr, *Leibniz*, Boston, 1929, p. 176.

<sup>2</sup> *Dialogus de connexione inter res et verba, et veritatis realitate*, ed. Erdmann, pp. 76 ș. urm.

<sup>3</sup> Realismul, care a fost definit mai sus ca doctrină a gata-făcutului, poate foarte bine lua forma unui gata-făcut extern: acesta și e sensul său obișnuit, sens în care Couturat, de pildă, spune despre Leibniz că e „realist din tendință și instinct“ (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 95).

<sup>4</sup> Citatul e din *Dialogus de connexione*, ed. Erdmann, p. 77. Deosebirea dintre teza raționalistă și știința de azi, de pildă, care e orientată cu adevărat spre ceva nou, se poate întrezări din constatarea ce face un filozof al științelor (Gonseth, *L'Unité de la connaissance scientifique*, comunicare ținută la Congresul Descartes, 1937, vol. IV, p. 64). Cunoștința de care ne simțim azi în stare nu mai e una predicativă (cum e în raționalism); adică, nu mai vedem nici o certitudine care să fie socotită independentă de orice progres ulterior cunoașterii.

Ea era de la început stînjenită de matematicism, care o închidea într-un orizont îngrădit, orizont ce nu putea fi depășit decît prin întrebarea asupra invenției matematice înseși: raționalismul însă se oprea la invenția prin matematici. În al doilea rînd, raționalismul e dominat de o pornire pedagogică, hotărît deformatoare. El era, poate, dator să o facă, de vreme ce avea un adevăr al său de substituit adevărului Școlii; dar cum din filozofie nu rămîne adevărul ci deformarea adusă de el, raționalismul cade în soarta comună doctrinelor ce vor să iasă — și aproape orice doctrină filozofică vrea într-un fel ori altul să iasă — din istorie. În al treilea rînd, doctrina filozofilor moderni păcătuiește, față de temele adînci ale spiritului, prin aceea că are prea multe trăsături dintr-o filozofie a principiului, așadar din una ce nu iubește cu adevărat viitorul, e prea plină de gata-făcuturi, numără prea multe predeterminări, într-un cuvînt contemplă prea stăruiitor, spre a mai putea năzui să fie o filozofie a cunoașterii.<sup>1</sup> Și, de altfel, nu stă în însăși natura raționalismului să secătuiască de modurile ei vii conștiința cunoscătoare? De aceea, în istoria ideii unei astfel de conștiințe, locul lui Descartes, ca și al lui Leibniz, e mai mic decît părea la prima vedere. Și de astă dată, mai mult decît soluția pe care o aduc ei, criza cea nouă pe care o prilejuiesc răspunde intereselor filozofiei.

## SENSUL PROBLEMEI LUI CEVA NOU

Cînd cercetezi problema lui „cum e cu puțină ceva nou“, Descartes și Leibniz îți vin de la început în minte, cu acea logică de invenție ce o desfășoară. Cine, dacă nu ei, se întreabă cum e cu puțină ceva nou? Întîrzierea în raționalism ne-a arătat, în

---

<sup>1</sup> Ch. Serrus (*La Méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Alcan, 1933, p. 16), scrie că teoria intuiției, din *Reguli*, orientează sistemul în sensul conceptualismului, și face din cunoașterea pură o contemplație. Susținem și noi că Descartes sfîrșește într-o anumită contemplativitate, dar care nu ține de intuiționism (căci intuiția dă naturi simple, care sînt și propoziții, deci comportă cunoaștere, nu doar contemplație), ci de folosirea Principiului, descrisă mai sus. V. și în Cassirer (*Lebniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 82) afirmația că adevărurile veșnice, la Descartes, depinzînd de Dumnezeu, nu sînt factori productivi și independenți ai obiectivității.

schimb, că nu acolo se pune în sensurile ei adevărate problema, chiar dacă se pune în termenii lui ceva nou. Logica invenției se dovedea a fi cu dublă inventivitate: ea năzuia căpătarea de cunoștințe noi, iar în același timp prevedea un instrument nou. Numai că problema lui cum e cu puțină ceva nou este — abia acum o putea arăta limpede — mai adânc și mai semnificativă pentru viața spiritului, de cum se pune în logica, de dublă inventivitate, a raționalismului. Într-un fel, am putea spune că atingem, aici, un al treilea înțeles pentru problema lui ceva nou, înțelesul cu adevărat filozofic și pe care am încercat să îl desprindem statornic, de-a lungul lucrării de față. Problema posibilității a ceva nou nu este, pentru noi, căutarea unor cunoștințe noi, nici măcar tema lui cum e cu puțină un instrument nou, ci este: cum e cu puțină „actul” spiritului de a atinge, printr-un instrument nou, o cunoștință nouă. Accentul cade acum mai puțin pe lucrul inventat, nici măcar exclusiv pe mijlocul invenției, ci asupra spiritului însuși, care îngăduie invenția; care, de fapt, este neîncetat invenție. Când afirmăm că filozofia are ca principal obiectiv viața spiritului, către acest fel de a fi viu al spiritului ne îndreptăm privirea.

În lumina interesului de mai sus, logica invenției pe care o analizăm în raționalism ne reținea doar în măsura în care era în stare să reveleze viața spiritului, obiectivul către care în chip firesc sîntem orientați. Așa privindu-le, nu răstălmăceam defel lucrurile, deoarece pentru toți istoricii filozofiei raționalismul modern aduce o schimbare a punctului de vedere, el accentuînd interesul pentru subiect și pentru activitatea cunoscătoare a spiritului; din întoarcerea spre subiect și tendința de interiorizare a unui Descartes s-a putut chiar face una din orientările cruciale în gîndire. Dar orientarea e prea generală, prea nedeterminată, spre a ne mulțumi întocmai cum o găsim. De aceea ne-a plăcut să scoatem la iveală trăsături, lăsate implicite în raționalism, deși din plin caracterizatoare pentru viața spiritului. De subliniat în primul rînd era însăși tema unei vieți neodihnite a spiritului: la ce altceva se poate gîndi Descartes atunci cînd îndeamnă spiritul să nu lenevească? De aceea și combate întrebuițarea exclusivă a silogismului ca instrument de cunoaștere, și propune

metoda sa, sortită să întrețină permanent mobilizat spiritul, cu toate facultățile lui, chiar și cele auxiliare. Dar analizarea metodei carteziene duce, la rîndul ei, la constatarea că implicațiile sînt și aici numeroase, ele configurînd un concept de metodă atît de complex încît te întrebî dacă nu acoperă conceptul de filozofie însuși. Într-adevăr, cîteva din marile probleme ale filozofiei intră în joc, o dată cu punerea metodei ca logică a invenției: problema cunoașterii intuitive și raționale a ideilor înnăscute ori dobîndite, problema categoriilor, ca și aceea — centrală după noi — a lui cum e cu puțință să cunoști ceva ce nu cunoști. Raționalismul le transfigurează pe toate, datorită concepției ce profesează despre spirit că atinge în chip statornic un „de-la-sine-înțeles”. Ideea înnăscută ca și categoria ori natura simplă sînt moduri și nimic altceva ale acestui „de-la-sine-înțeles”. De la început se poate vedea aici cît de nepotrivită este interpretarea psihologică a inneității; căci „înnăscut” nu înseamnă defel o delimitare a vreunei regiuni sufletești. Pentru ilustrarea erorii ce se săvîrșește uneori în interpretarea inneității raționaliste, e destul să subliniem că ideile înnăscute sînt privite drept gata-făcuturi, cînd în fapt ele nu reprezintă, la Descartes și Leibniz, momente de odihnă ale gîndirii, ci tocmai principii intime de însuflețire a ei. Iar o asemenea interpretare nu are decît o explicație și o scuză: ideea de Dumnezeu, a cărei prezență în sînul celor înnăscute ar schimba cu totul natura acestora, dacă nu am ști bine că ea figurează acolo în alt fel și din alte motive decît cele care duceau la proclamarea unui înnăscut, ca expresie a „de-la-sine-înțelesului”. Am văzut în continuare că rostul acestor probleme pe care le ridică metoda era să semnifice, prin ridicarea la naturile simple și ideile înnăscute, adîncirea în sine a spiritului, înainte de a întreprinde activitatea sa de cunoaștere. Cum însă prin adîncire în sine întîlnește două tipuri de lucruri „de-la-sine-înțelegese”, elemente simple ori propoziții simple (le-am găsit incluse pe amîndouă în conceptul de natură simplă, care deci ni se părea echivoc; dar același echivoc îl puteam sublinia în ideea înnăscută), căile pe care se poate îndruma spiritul, în pornirea sa către ceva nou, sînt două. Pentru întîia cale e caracteristic în raționalism efortul către o combinatorie, întemeiată după modelul

matematic. De această întreprindere nici raționalismul lui Descartes nu este străin, căci îngăduie, pe de o parte — deși lucrul nu constituie decît accidental o problemă — constituirea unei limbi universale; și pe de altă parte autorizează înțelegerea științei universale drept una a proporțiilor, care e sortită să folosească noua algebră carteziană în același spirit în care tindea Leibniz să folosească știința combinărilor, adică prin reducere a actului de invenție la un soi de calcul. La Descartes, însă, e vădită și cealaltă cale pe care se putea îndruma invenția, anume pornind de la propoziția simplă și tinzînd, prin deducție, la stabilirea, într-un fel ori altul, a unui ceva nou. Această de-a doua cale singură însemna o regăsire, în toată spontaneitatea ei, a vieții spiritului. Făcea raționalismul din ea modul precumpănitor al invenției? Hotărît că nu. Căci, deopotrivă prin idealul pe care îl lua ca prototip, matematicile, prin ținta vrednică de filozofie a cauzelor ce își propunea contemplația, ca și prin natura sa, în același timp realistă și dinainte încercuitoare a adevărului, raționalismul își interzicea să pătrundă ceea ce părea la început să făgăduiască: viața de neîncetată invenție a conștiinței cunoscătoare.

E ceva prea schematic la Descartes și Leibniz pentru a putea traduce în termeni filozofici actul spiritului care inventează. Combinatoria și algebrismul lor — căci în cele din urmă un anumit matematism îi definește pe amîndoi — nu mai exprimă un dinamism al spiritului, ci mecanismul de compunere și recompunere a cunoștințelor. Regăsești, în logica invenției, pe născocitorii de mașini noi, pe căutătorii de nenumărate îmbunătățiri tehnice. Același Descartes care visa ca publicarea *Fizicii* sale să prilejuiască atîtea invenții, în ordinea practică și mai ales în ceea ce privește sănătatea omenirii, încît să devină binefăcătorul ei, îndreptîndu-i starea fizică așa cum prin metodă năzuia să îi ridice nivelul științific<sup>1</sup>, același Leibniz care nu disprețuia nici o problemă de fizică, ci se preocupa pînă și de construirea unor vehicule mai ușoare — sînt gînditorii care își pun problema teoretică a lui ceva nou. Mecanismul ce le

<sup>1</sup> *Discurs*, „Introducere“, ed. Gilson, p. VIII.

comandă în ordine practică va domina și aici. Iar tendința de a spori numărul invențiilor îi va face să năzuiască a adăuga științe, după același model, adică aceleași scheme prin care construiau ori propuneau mașini noi.<sup>1</sup>

Firește, atitudinea progresistă a timpurilor moderne, augmentatoare de științe și pregătitoare de o mai bună rînduire tehnică a lumii, își are rostul și rodul ei. Dar ea pornește dintr-o simplă atitudine filozofică, nu e o adevărată filozofie constituită. A fi împotriva lui Aristotel în ce privește felul său de cercetare a naturii nu înseamnă a avea altă filozofie, și care să o opui celei peripatetice, ci altă atitudine, mai eficientă în ordinea unde, ca de pildă în fizică, aristotelismul ajungea la o înfundătură. În sensul acesta larg, orice creator, și în particular orice om de știință are o atitudine filozofică. Descartes și Leibniz însă, inventator unul al geometriei analitice, celălalt al calculului infinitezimal, plămuitori, unul al teoriei vârtejurilor, celălalt al principiului forțelor vii, și-au transformat atitudinea în sistem. Dacă nu s-au înșelat pe ei înșiși — fiindcă în definitiv creatorul științific din fiecare rămînea nestîngenit de filozof, care doar îi teoretiza activitatea —, au putut, în ciuda pornirii lor de a deschide calea către invenție, închide căile multora dintre cercetătorii ce le-au urmat. E impresionant de caracteristică, în această privință, sterilitatea științifică a cartezienilor din a doua jumătate a veacului al XVII-lea. Tocmai Descartes, care luptase atît de mult împotriva autorității în științe și filozofie, devenea acum o autoritate; tocmai el, care crezuse în progresul nedefinit al cunoașterii omenești, devenea o piedică de progres.

Filozofia modernă e deci rodnică prin spiritul ei novator, dar la altcineva decît la filozofi. Sau, și mai bine: ea e rodnică atîta vreme cît rămîne o atitudine și nu devine o filozofie. Preocuparea statornică a filozofilor raționaliști de a da metode noi, preocupare ce culminează într-o logică a invenției, e sortită să nu supraviețuiască decît prin sensul general al problemelor ce ridică. Rămîne de aici o întotdeauna fecundă orientare către subiect, sub forma unei încercări de a regăsi modurile creatoare

---

<sup>1</sup> Gilson („L'Avenir de la métaphysique augustinienne“, în *Mélanges augustiniens*, Paris, 1931, p. 337) vorbește despre : „... cette mosaïque conceptuelle que devient pour lui [Descartes] la réalité“.

ale spiritului.<sup>1</sup> Nu rămîne însă decît ca o încercare extremă tentativă de a schematiza viața spiritului, reducînd-o la măsura unei logici a invenției. Fiindcă o logică nu poate fi a invenției, ci a inventatului, iar atunci nu se mai poate vorbi de liberă desfășurare a ceea ce numim statornic viața spiritului.

Pe planul cunoașterii teoretice, schematismul de care vorbim se mai traduce printr-o accentuare, cu Leibniz, a însemnătății logicii. În spiritul logicii, și adesea numai în al ei, se pun unele din problemele pe care le socotim centrale, într-o filozofie concepută ca doctrină a spiritului. Într-un rînd, de pildă, Leibniz întîlnește problema lui „cum e cu puțință ceva nou”<sup>2</sup>, în sensul ei propriu. În locul acela, după ce definește identitatea, diversitatea, faptul inerenței logice ș.a.m.d., filozoful enunță axioma: „Dacă un același lucru e însumat sieși, nu se capătă nimic nou. Cu alte cuvinte  $A+A=A$ ”; adică, de pildă,  $4+4$  fac 8 numai în cazul că cel de-al doilea 4 e altceva decît cel dintîi. Nu este aici, sub o formă rudimentară, întreaga problemă a lui cum e cu puțință ceva nou? Și la fel se va formula ea mai jos, la teorema a VII-a<sup>3</sup>, unde se afirmă că, dacă se adaugă un lucru altuia, căruia îi e inerent, nu se capătă nimic nou. Adică „*si B erit in A, A+B=A*”. De astă dată forma pe care o ia problema lui ceva nou e hotărît kantiană, ea nefiind altceva decît enunțarea infirmității propoziției analitice. Dar toate acestea nu constituie cu adevărat probleme pentru Leibniz, și singurul tratament pe care înțelege el să îl aplice lor e unul logic. Atenția sa e întoarsă asupra judecării purtate de spirit, nu asupra spiritului, totul fiind „formalizat”, spre a răspunde nevoilor demonstrației, iar nu întrebărilor adînci, dramatice aproape, ale cunoașterii.

Prin urmare, întrebarea pe care o ridică raționalismul e de a ști dacă un schematism, de aparență logică uneori, de inspirație matematică întotdeauna, e în stare să satisfacă, de la sine, problemele de cunoaștere și, într-un sens mai larg, exigențele permanente ale spiritului. În felul cum concepe raționalismul natura

<sup>1</sup> E actualizarea pe care o face Husserl în *Méditations cartésiennes*.

<sup>2</sup> *Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*, ed. Erdmann, pp. 94 ș. urm.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 96.

spiritului și un asemenea schematism, în numele căruia totul este geometrizat pentru că spiritul însuși este geometrie, problemele pe care cunoașterea le ridică nu ar trebui să păstreze nimic ireductibil. Cuvîntul renumit al lui Pascal, „*ce qui passe la géométrie, nous surpasse*“, definește întocmai atitudinea raționalistă, potrivit căreia, dacă există ceva ireductibil la schemele intelectului, este esențial ireductibil, adică îi depășește condiția și, într-un anumit sens, nici nu poate fi o problemă pentru el. Matematismul și este, de altfel, triumful cel mare al filozofiei moderne. Descartes, spune un interpret<sup>1</sup>, n-a întemeiat-o prin reînnoirea tezei lui Augustin asupra *cogito*-ului, ci prin adîncirea metodologică a științelor matematice ale naturii. Și firește că nu e nevoie să dai tezei acesteia, împreună cu Cassirer, sensul extrem idealist, spre a-i vedea toată largă îndreptățire. Prin spiritul matematic de la care statornic se inspiră, reluînd în aceasta o tradiție, anterioară chiar lui Platon, de împletire a destinului filozofic cu cel al matematicilor, raționalismul izbutește să împrăștiere înțelegerea realității, să desprindă și să pună în lumină care sînt adevăratele instrumente de lucru în ordinea științei, și să orienteze filozofia către un ideal de rigoare și certitudine, pînă atunci neatinse. Că lucrul era cu puțință, nu încăpea îndoială pentru un Descartes ori Leibniz. Structura lumii de cunoscut nu e altfel decît matematică, deoarece, spune Leibniz<sup>2</sup>, fenomenele actuale nu se pot depărta de regulile ideale ale matematicilor, ba chiar ele nu sînt reale și nu se deosebesc de visuri decît pentru că au această structură; iar spiritul însuși, care cunoaște, trăiește sub aceleași exigențe și răspunde aceluiași ideal de a constitui și a se pierde într-o matematică atotcuprinzătoare.

Dar schematismul de inspirație matematică mulțumește mai mult pe raționaliști decît pe comentatorii lor. Fără să fie un consens unanim, e o destul de largă potrivire printre interpreți în recunoașterea faptului că obsesia matematicilor deforma raționalismul și îi împrăștie virtuțile. Am văzut, la Husserl, îndoiala cea grea căzînd asupra cartezianismului, în măsura în care doc-

<sup>1</sup> Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 44.

<sup>2</sup> Bayle, *Réplique aux réflexions...*, ed. Erdmann, 1702, p. 190.



trina gînditorului francez își prescria dinainte un ideal constrîngător — geometria. Același gînd critic îl întîlnim, sub o formă ori alta, la toți, și sînt mulți aceștia care nu cred în actualitatea tipului cartezian de gîndire. Cînd apare limpede formulat, gîndul exprimă imposibilitatea metafizicii de a se constitui pe modelul matematic. Lucrul nu e cu puțință, spune un pătrunzător comentator amintit<sup>1</sup>, pentru că în primul rînd matematica nu are judecăți de atribuție și existență; apoi nu își pune problema unui criteriu al adevărului; în al treilea rînd, nu se interesează de adevărul obiectiv al axiomelor ei; și, în sfîrșit, principiile sale nu o interesează decît prin combinațiile ce pot da. Iar unul din istoricii de seamă de azi, Gilson, are undeva o formulă hotărîtoare: „Descartes“, spune el, „este prin esență cugetătorul care a încercat și îndrumat spre împlinire o experiență întemeiată pe ideea: ce se întîmplă metafizicii atunci cînd i se aplică metoda matematicii? Ce i se întîmplă, după părerea noastră, este că se desființează pur și simplu“<sup>2</sup>.

Numai că, și de astă dată, perspectiva în care ne așezăm ne dă puțința să înțelegem lucrurile într-o lumină proprie, potrivit căreia eșecul raționalismului e totodată mai adînc dar și mai revelator de cum se putea bănuî. Eșecul primejduiește mai mult decît gînditul: primejduiește gîndirea. Dacă raționalismul face cu neputință, prin schematismul său matematic, o metafizică, cum pe drept se arată de obicei, el face deopotrivă cu neputință viața spiritului. Matematizarea judecăților pe care le aduce spiritul nu e mai primejdioasă decît mecanizarea activității însăși ce duce la acele judecăți. Firește că spiritul nu este altceva decît conținutul activității sale, deci în aparență s-ar putea crede că, vorbind despre judecățile ce poartă, vorbim despre spirit însuși. Însă perspectiva noastră ne înlesnește să vedem că el poate fi judecat, fie în produsele activității, cum se face de cele mai multe ori, fie în activitatea sa producătoare, cum încercăm a face aici. Și de aceea, mai mult decît afirmația raționalistă că dezordinea în materia asupra căreia lucrează spiritul nu e cu puțință, ne interesează faptul că însăși gîndirea nu e altceva decît ordine.

<sup>1</sup> Serrus, *op. cit.*, p. 118.

<sup>2</sup> Gilson, *Mélanges augustinien*, „L'Avenir de la métaphysique augustinienne“, Paris, 1931, p. 365.

Totul e dezordine, sfîrșea prin a spune empirismul, dacă Hume e cu adevărat pe linia lui. Nimic nu e dezordine, spune acum raționalismul. Empirismul culmina în destrămarea desăvîrșită, raționalismul în mecanism universal. Ca și Platon, gînditorii ce stau să vină au înaintea lor spectacolul unei duble crize, în cadrul căreia ar urma să aleagă. De astă dată, totuși, criza nu mai are loc între cele două moduri ale spiritului, contemplația și cunoașterea, ci e înăuntrul modului cunoașterii, înfățișînd cele două posibilități extreme ale ei, amîndouă sterilizatoare. În simplitatea ei, gîndirea platonice are un relief mai impresionant decît cea modernă. Aceasta din urmă, totuși, nu e mai puțin dramatică în criza ei, criză care duce, pe linia empirismului ca și pe cea a raționalismului, către dezlegarea lui Kant.

Are dreptate atunci istoria filozofiei cînd vede în Kant un mijlocitor între empirism și raționalism? Tocmai aici punctul nostru de vedere poate da o expresie justă originalității sale. Căci, firește, Kant va mijloci între empirism și raționalism. Dar problema sa nu e numai cea banală a istoricilor: cunoștințele vin de la simțuri, ori de la intelect, ci: spiritul se risipește o dată cu simțurile sau se matematizează o dată cu intelectul. Iar de astă dată soluția nu va fi și una și alta, ci mai degrabă nici una nici alta. Spiritul are o viață proprie, a cărei cercetare Kant o face explicit posibilă.

În lumina acestei vieți, criticismul însuși care părea, prin problema sintezei, să fie expresia ei filozofică cea mai împlinită, poate fi acum privit ca o soluție provizorie între cele aduse de istoria filozofiei. Căci pînă și la Kant se păstrează interesul pentru gîndit, uneori poate în dauna gîndirii. El se întreabă cum e cu puțină „judecata” sintetică, dar lasă într-o largă măsură deschisă problema lui cum e cu puțină „actul” de a judeca sintetic. Mai puțin cunoștința cît spiritul dătător de cunoștințe, mai puțin cum e cu puțină ceva nou în ordinea producției, cît un cum e cu puțină ceva nou în ordinea subiectivității producătoare — iată accentele pe care va avea să le pună posteritatea kantiană.<sup>1</sup>

Dar din punctul acesta, care îmbrățișează în orizontul său deopotrivă pe Kant și istoria filozofiei, nu ne este oare îngăduit

<sup>1</sup> Fichte și Hegel au și făcut-o.

să privim mai departe de îngrădirile unuia și chiar de condițiile de relativitate ale celeilalte? Este ca și cum am fi întâlnit, dincolo de curgerea istorică, substanța permanentă a filozofiei însăși. Și e paradoxul cel mai intim tulburător al filozofiei faptul de a-și descoperi temele ei eterne într-o nouă și mai înaltă curgere decît a istoriei: în viața însăși a spiritului. Neschimbătorul filozofiei este neodihnită schimbare a spiritului. Dacă Platon te învață că drama filozofiei nu e numai de cunoaștere și de năzuință spre ceva nou, ci și de contemplare și aspirație către ceva stabil, filozofia culminează, poate, întocmai contemplarea desfășurării spiritului spre cunoaștere și ceva nou. Un mit ce ar reda imposibilitatea, nu atît de a fixa ceea ce devine, cît de a prefăce în devenire ceea ce se fixează prin contemplație; singur un asemenea mit ar da trup nefirescului pe care îl numim filozofie. E mitul unui alt Narcis, care își contemplă curgerea sa în statornicia apelor.

## ÎNCHEIERE

E oricui vădită în filozofia contemporană tendința de a regăsi peste tot, în științe, în experiență, în realitatea însăși, spiritul. O asemenea pornire nu este însă pe de-a-ntregul legitimă dacă nu se întovărășește cu una de a căuta în spirit viața. Poate pentru că nu au fost înțelese astfel lucrurile, ci deseori gânditorii s-au oprit la jumătate de drum, s-a ajuns la formele acestea de idealism — în multe cazuri de tip matematic — care au părut nesatisfăcătoare pentru adevăratele interese ale filozofiei. Ca urmare, asistăm astăzi la o redeșteptare a realismelor, iar ele, iraționaliste ori nu, caută să regăsească ceea ce o anumită filozofie, din ce în ce mai stăpînitoare, pierduse: contactul cu ființa.

Numai că un adevărat contact cu ființa nu se întreprinde altfel decît pe dinăuntru — iată capătul de drum ce întrezărim într-o istorie de tipul celei pe care am întreprins-o. Existența este subiectivă, cel puțin în înțelesul că ea începe de la subiectivitate. Viața spiritului, pe care o întîlnim ca o temă permanentă a filozofiei, culminează poate tocmai în plenitudinea spirituală a subiectului. Trebuia o întregă reducere existențială, pe care o întreprinde de-a lungul istoriei sale conștiința cunoscătoare; trebuia dizolvarea obiectului în relațiile și problemele aduse de spirit, sau — după vorba unui gânditor — trecerea de la substanțialism la funcționalism; trebuia, în sfîrșit, să se cucerească o poziție critică, de provizorie dar decisivă suspendare a temelor metafizicii precum și de înlăturare a oricărui naturalism, pentru că, desființîndu-se obiectul, să se poată institui acel primat al subiectului în orizontul căruia ființa să recapete sens. E de la sine înțeles că, dacă un adevărat contact cu ființa se ia numai prin subiect, prima nu e cu necesitate îngrădită la cel din urmă. Tot

ce voim să spunem este că, atîta vreme cît o filozofie nu e una a subiectului, ea pare că nu poate fi și una a realului.<sup>1</sup>

Din perspectiva ce ni se deschide, am fi ispitiți să schișăm conturul unei filozofii care, găsind în realitate spiritul iar în spirit viața, atinge, cu o denumire ce nu ar trebui greșit înțeleasă, stadiul unei autentice filozofii a subiectului. Stadiul acesta reprezintă, în fapt, unul din polii vieții spiritului, capătul de sus, triumful subiectivității depline. Și e curios de constatat că, la capătul de jos, viața spiritului pare tot o formă de subiectivism. Nu cumva viața obișnuită a spiritului, cea în care atitudinea obiectivă primează, este susținută de două subiectivități ce se ignoră? Nu cumva itinerariul oricărei desfășurări de conștiință este (și lucrul trebuie să fi fost spus) de la subiectivitatea elementară a unei conștiințe cvasianimalice, ce nu prevede existența obiectivă decît prin tropisme și mișcări de apărare, la subiectivitatea atotcuprinzătoare, și totuși permanent deschisă, a unei experiențe spirituale de tipul celei mistice? Nu cumva tot ceea ce numim valori obiective, izvorînd din conștiința prezenței celuilalt, valorile etice și juridice, pentru lumea persoanelor, ca și cele de cunoaștere științific rațională, pentru lumea lucrurilor, nu cumva toate acestea înfățișează momentele mijlocii între două subiectivisme limită? Filozofia, care descrie și reface căile spiritului, ar avea atunci misiunea să culmineze în luarea de cunoștință a acelei subiectivități de tip superior; cu alte cuvinte, ar fi sortită — de astă dată iarăși în chip paradoxal, cum sfîrșeam să constatăm în cazul opoziției dintre cunoaștere și contemplație — să obiectiveze o subiectivitate.

Dar gîndurile de mai sus depășesc cu mult analiza întreprinsă în schița noastră istorică. Ele reprezintă, numai, prelungirea ei posibilă, sau mai degrabă schița sistematică, întregitoare a unei schițe istorice. Noțiunea aceea curioasă de *μαντεία*, pe care o puneam în lumină ca un resort în gîndirea platonice, presimțirea de adevăr, prevestirea din fiecare cuget în mișcare spre o cunoștință nouă, comandă, de bună seamă, propria noastră cercetare. Cînd vom relua, mai jos, observația din cursul lucrării,

<sup>1</sup> Nevoia unei „egologii“ în filozofia husserliană ilustrează poate cele de mai sus.

cum că o încercare filozofică legitimă trebuie să fie orientată spre viitor, așa cum este deschis înspre el orice act al vieții spiritului, o vom face și cu nădejdea că am dovedit acest lucru despre propria noastră încercare.

Deocamdată ne-am mărginit să scoatem, din implicațiile aproape tuturor filozofiilor cercetate, mărturisirea unei năzuințe către viața spiritului în zonele cunoașterii. E probabil că o cercetare în ea însăși a vieții spiritului ar arăta că modul cunoașterii este cel mult unul privilegiat, dar nu unicul ei mod de manifestare; iar dacă problema lui ceva nou e reprezentativă pentru spirit, care se dovedește neîncetat invenție în act, e firesc să credem că există și un alt tip de noutate decât cel speculativ al cunoașterii, de pildă unul practic al vieții morale, spre a vorbi încă în limbajul criticismului. Dar rămânând, cum am făcut aici, în zonele cunoașterii, e izbitor de limpede, la ea, primatul vieții conștiinței cunoscătoare asupra cunoscutului, a adevărului însuși. Căci este oare, la drept vorbind, problema adevărului, cea fundamentală într-o filozofie a cunoașterii? E de găsit vreun filozof care să accepte ca adevărul să existe astfel încât spiritul să nu îl mai caute? Nu implică într-un fel ori altul orice gândire o preferință pentru viața spiritului, față de stabilitatea adevărului în cazul că ar avea de ales între una și cealaltă?

E atât de înrădăcinată nevoia de însuflețire a spiritului încât, în clipa când îi este refuzată — cum se întâmplă în cazul de excepție al lui Aristotel —, viața este în chip automat acordată lumii dimprejur. Am făcut vădită la timp acea pierdere a spiritului în lume, care avea loc o dată cu peripatetismul. Nostalgia sa, desigur prematură, după ființă făcea doctrina să părăsească prea repede căile subiectivității și să caute în afară ceea ce își interzicea să găsească în conștiința însăși. Viața, respinsă din aceasta, se revărsa în jurul spiritului, refăcându-se sub chipul unor principii motoare, ce ne îngăduiau să vorbim despre un animism dacă nu chiar un politeism al cunoașterii. Dimpotrivă, cu Augustin el se dovedea interesant și actual în filozofie, tocmai pentru că, monoteist, revenind la o filozofie a subiectului și accentuând asupra interiorității misterului divin, dădea puțință vieții spiritului să se manifeste. Dacă, mai târziu, un Toma din Aquino ne pare, în ciuda întârzierii sale în aristotelism, să slujească

interesele filozofiei, e iarăși pentru că, depărtînd captarea ființei, lasă loc unei însuflețiri conștiențiale, cel puțin înăuntrul intervalului a două momente existențiale, unul virtual, de la care se pleacă, iar altul actual, care urmărește dar nu atinge ființa în toată plenitudinea ei. Iar cea mai bună dovadă că viața spiritului este, nu o temă filozofică particulară, ci modul filozofiei însăși, o dă tulburătoare criză Hume, în lumina căreia se dovedește că filozofia acceptă mai lesne ca să fie dizolvată sub flacăra scepticismului realitatea externă, decît să se primejduiască, prin risipire în pluralitate, viața intimă a conștiinței.

În definitiv dacă — după cum se spune de obicei — întrebarea fundamentală a filozofiei ar fi „ce este adevărul“, iar nu cea pusă în relief de noi „cum e cu putință viața spiritului“, de ce unul din principiile cele mai active ale cugetării, și pe baza căruia se iau hotărîri cu valoare absolută, ar fi acesta cum că spiritul nu are dreptul să lenevească? Tema lenei spiritului e mai semnificativă de cum poate părea la prima vedere. Ea exprimă comandamentul cum că nimic, nici măcar adevărul, nu trebuie să primeze asupra activității conștiinței; ba, chiar, adevărul ori falsitatea unei doctrine se judecă după aceea că ea îngăduie ori nu spiritului să fie viu. Nu altul era înțelesul adversității lui Descartes împotriva silogismului pe de o parte și a pornirii sale pe de alta, de a ține treaz spiritul prin concursul tuturor facultăților. „*Ne ratio nostra ferietur*“, spunea Descartes. Și nu este, acest *neferietur*, o adevărată etică a conștiinței cunoscătoare în toate filozofiile?

Lucrul e într-atît de adevărat, încît servește drept criteriu deopotrivă în acceptarea ca și în respingerea anumitor doctrine. Istoricii filozofiei care nu se așază în perspectiva aceasta, se ostenesc să pună în relief opozițiile dintre diverși cugetători pe tema unor doctrine cum e cea a inneității ideilor. Dar e, poate, una din cele mai izbitoare verificări ale tezei ce susținem, constatarea că împotrivirea dintre apărătorii și adversarii înnăscutului duce la proclamarea unui aceluiași lucru, ei ținînd de o aceeași atitudine filozofică, oricît de categorică ar fi opoziția lor aparentă. Filozofii își motivează într-atît de limpede preferințele, încît e de mirare că istoricii se opresc la ceea ce îi separă, în loc să observe ceea ce îi unește. Platon acceptă reminiscența și inneitatea — o declară stăruitor în *Menon* — tocmai spre a nu lenevi

spiritul. De ce va respinge Kant inneitatea? Findcă, scrie el în *Disertație*<sup>1</sup>, doctrina aceasta „deschide calea leneșilor printr-o filozofie ce declară, făcînd apel la cauza primă, că orice căutare ulterioară e lipsită de valoare...”. Iar istoricul filozofiei vine să arate că, în sectorul acesta, Platon și Kant se împotrivesc, cînd de fapt niciodată nu au fost ei mai potriviți în substanța filozofiei lor, care e proclamarea nevoii de activitate a spiritului. Cît de semnificativ ar putea fi, în istoria filozofiei, acordul, pe aceeași temă fundamentală, între empirism și raționalism, dar în același timp cît de sterilă este opoziția lor am avut prilejul s-o subliniem la locul său. Descartes și Locke, Locke și Leibniz sînt fundamental de acord, atunci cînd acceptă ori resping inneitatea ideilor în numele aceluiași principiu; ba ei sînt chiar formal de acord atunci cînd, siliți fiind să își adîncească poziția, admit că există în orice caz ceva înnăscut, dar numai acest lucru: anume facultatea de cunoaștere a spiritului. Singură ideea înnăscută de Dumnezeu vine să complice, cu gata-făcutul ei, o problemă care își găsise soluția în aceea că spiritul nu are nimic de-a gata, dar e în stare, prin facultățile sale, să atingă în chip imediat zona unor cunoștințe de la sine înțelese. Și poate că pînă și ideea de Dumnezeu încapă în această soluție, de vreme ce Descartes admite, în „Răspunsurile” sale la „Întîmpinări”, că nu atît ideea, cît facultatea de a avea ideea de Dumnezeu întemeiază argumentul ontologic, de vreme ce, pe de altă parte, Locke ajunge și el la o demonstrație „firească” a existenței lui Dumnezeu.

Proclamarea unei vieți a spiritului, cu corolarul ei, combaterea lenei acestuia, au o consecință neîntîrziată în refuzul de a admite și de a opera cu gata-făcuturi. Nici un filozof nu recunoaște în spirit și puțini admit în afară de spirit elemente gata făcute. Nu poate exista interpretare mai grosolană decît cea care afirmă că Platon, raționaliștii, sau oricare alți inneiști cred în idei pe de-a-ntregul date spiritului. Dacă totuși ar exista asemenea filozofi, nu ne-am sfii să îi trecem în categoria realiștilor, căci ni se pare potrivit a numi astfel nu numai pe cei care admit existența a ceva în afară de spirit, dar chiar și pe cei

<sup>1</sup> Cap. III, corolar, „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*”.



care, prin credința în gata-făcuturi, covârșesc viața sa. Realist este oricine nu îngăduie spiritului să fie, adică să fie viu. Poate că, firește, ar fi fost preferabil să nu se facă opoziția în termeni de realism și idealism, deoarece o filozofie a spiritului este, în sensul obișnuit dat cuvântului, mai realistă decât oricare alta, pentru ea spiritul avînd deplină realitate în sînul ființei. Dar, de la Kant încoace, termenii poartă o anumită pecete, de care, cel puțin cei cărora criticismul le pare un moment hotărîtor, prin precizia lui, nu mai pot face abstracție. De aceea numim realistă orice filozofie dogmatică, a gata-făcutului, iar, dintre cele trecute în revistă, am subliniat cu precădere realismul aristotelic. Ne-am crezut autorizați să arătăm că filozoful antic se îndeletnicește mai mult cu semnele gîndirii, cu devenitul, decât cu însași gîndirea ce devine; că, sub forma unui primat al existenței, se întîlnește la el un primat al nemișcatului, sau din-afara-mișcatului, adică unul al gata-făcutului. Spiritul este ca și solidificat în aristotelism; e solidificat de obiect, care îi impune unitatea sa proprie, nu îi îngăduie să își desfășoare virtutea sa de unificare. Deosebirea, pe care o făcea un comentator, între *unio* și *unitas*, e perfect aplicabilă aici, în înțelesul că nu există un *unio* al spiritului, ci un *unitas* al lucrului. Aceleași caractere dogmatice și realiste le-am regăsit, după cum e și firesc, la Toma din Aquino, cu mențiunea ca acolo, dintr-un motiv ori altul, prejudecata realului face loc unui prețios sentiment al realului, după expresia fericită a cuiva, lărgind astfel orizontul și puțința de activitate a spiritului. Dacă însă stabilitatea, despre care vorbea Gilson în ceea ce privește tomismul, e efectivă, atunci osteneala noastră de a surprinde libertăți în cadrul lui e zadarnică, și doctrina recade în formele unui realism ce trebuie, poate, ocolit.

În timp ce tema lenei spiritului și combaterea gata-făcutului sînt expresii indirecte ale dinamismului conștiinței — două probleme reliefate în cursul lucrării —, problema lui „cum e cu puțință să cunoști ce nu cunoști” și cea a lui „cum e cu puțință ceva nou” exprimă sensul lor direct și pozitiv. La o cercetare apropiată, e probabil că amîndouă problemele s-ar contopi în una singură. În istorie, le întîlnim deosebit, ba chiar avînd o însemnătate deosebită. Într-adevăr, problema lui „cum e cu puțință să cunoști ce nu cunoști” joacă, în ciuda tîlcului ei adînc,

un rol șters în marile filozofii. Dacă nu se rezolvă chiar de la sine, ea abia se pune, spre a fi repede soluționată în cadrul fiecărui sistem. Faptul însă că, totuși, ea se pune, precum și însemnătatea pe care ar putea-o căpăta, într-o viziune filozofică riguros întemeiată, ne-au făcut să-i subliniem prezența, oriunde era cu putință. Ca urmare, am făcut vădită, la Platon întrebarea deschizătoare din *Menon*: „cum poți cunoaște virtutea dacă nu o cunoști dinainte” — adică tocmai problema în chestiune. Că aceasta nu era disprețuită, se dovedește și din faptul, relevat în același loc de către Platon, că sofistii — acele spirite care, din superficialitate, atingeau de multe ori problemele grave ale filozofiei — și-o puneau și făceau din ea una din înfundăturile inteligenței. Dar Platon are dezlegarea problemei, o dezlegare în aparență grăbită, care totuși țira după ea întreaga sa concepție filozofică. Încredințarea sa era că singura reminiscență poate da socoteală de cunoașterea necunoscutului. Și tocmai în acest scop începe Socratele din dialog să desfășoare doctrina reminiscenței, doctrină pe care, în chip semnificativ pentru noi, el o leagă aici de îndatorirea spiritului de a nu lenevi. În alți termeni, care de altfel sînt tot platonici, ceea ce face ca spiritul, deși ignorant, să cunoască, este faptul că, înzestrat cu reminiscență, el se poate orienta, potrivit cu darul acelei  $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , înspre zonele necunoscutului. Dacă e adevărat că tema lui „cum e cu putință să cunoști ce nu cunoști” apare doar aici, tema reminiscenței, pe de o parte, și a presimțirii de adevăr, pe de alta, ridicate de ea, o restituie întregului filozofiei platonice. Într-un sens, același lucru se poate spune și la Aristotel, care, după lămuririle Aquinatului, implică o soluție a problemei noastre. Căci soluția pune în joc mecanismul virtualitate-actualitate (spiritul cunoaște actual ceva nou, prin faptul că îi deține în putere cunoștința), iar o dată cu el întreg realismul aristotelico-tomist iese la iveală. Poate la Augustin rolul problemei să fie cu adevărat episodic. Tot așa este el la Descartes, unde abia un loc din *Reguli* amintește, în treacăt, de posibilitatea unei asemenea probleme, după ce empirismul nu și-o pusese, după cîte știm, defel. Dar atît iluminismul augustinian cît și empirismul ori raționalismul includ, fiecare în felul lor, un tip de a dezlega pe acest „cum e cu putință să cunoști ce nu cunoști”; sînt tipuri pe care le-am pune în lumină, dacă nu

am regăsi de fapt, în ele, fața cealaltă a vieții spiritului, problema lui ceva nou.

Aici, între ceva nou și cum cunoști ce nu cunoști, adică în plină desfășurare activă a spiritului, ar fi locul să se întreprindă — o semnalăm numai — cercetarea unei izbitoare chestiuni filozofice, ivită sub diferite forme de-a lungul istoriei. E vorba de o anumită obiecție-tip, care vine să lovească sistematic orice filozofie, în clipa când aceasta își pune limpede problema cunoașterii. Este filozoful un monadolog de tip leibnizian? Dar, obiectează comentatorii pătrunzători, un monadolog nu poate scrie o monadologie, de vreme ce monadele nu sînt în stare să aibă decît cunoștințe nedesăvîrșite. La fel se spune alteori despre Hume: teoria obișnuinței, la el, nu se sprijină pe obișnuință, deci cel puțin o dată filozoful nu are dreptate. Și în general scepticismul nu este o propoziție sceptică; criticismul, de vreme ce e posibil, e necritic; iar însăși cunoașterea, cum se poate ea cunoaște pe sine? Condamnarea pe care o arunca un istoric asupra lui Leibniz, spunînd că „dacă doctrina sa e obiectiv adevărată ea e subiectiv imposibilă”<sup>1</sup>, e valabilă pentru orice doctrină a cunoașterii, sub forma aceasta ori sub forma inversă: dacă ea e subiectiv adevărată e obiectiv imposibilă. Numai că ni se pare a regăsi aici tocmai paradoxul la care sfărșeam mai sus cînd spuneam că, potrivit punctului nostru de vedere, misiunea filozofiei e de a obiectiva o subiectivitate. De aceea, fără a vedea încă limpede dacă, în perspectiva aceasta, obiecția-tip a filozofiei cunoașterii se rezolvă — de pildă în sensul că nu e vorba de o cunoaștere a cunoașterii, ceea ce ar duce la infinit, ci de o contemplare a cunoașterii —, ea capătă măcar un caracter de reprezentativitate, pe care cu greu îl putea releva altă filozofie decît una a vieții spiritului.

Dar este filozofia altceva decît una a vieții spiritului? Cercetarea noastră nu ne îngăduie să o spunem. Dimpotrivă, totul ne-a părut orientat înspre regăsirea și valorificarea acestei vieți, iar problema ei fundamentală: cum e cu putință ca spiritul să nu fie la nesfîrșit tautologic, ce anume îl însuflețește, în ce măsură

<sup>1</sup> Kuno Fischer, *G.W. Leibniz, Leben, Werke und Lehre*, „Geschichte der Philosophie“, vol. III, ed. a 5-a, Heidelberg, 1920, p. 598.

devine, cu alte cuvinte cum se înnoiește neîncetat, stă, chiar atunci când nu e limpede pusă, în inima oricărei filozofii viabile. Un gânditor contemporan pune în lumină, drept cea mai adâncă întrebare a filozofiei: de ce există ceva în loc de nimic? Pentru noi, întrebarea-limită, dacă nu chiar cea mai adâncă, ar fi: „de ce întreprinde spiritul ceva în loc de nimic”? De aici izvorăște actul cunoașterii; în lumina aceleiași întrebări se pune tema, antică dar și modernă, a contemplării, iar totul este îmbrățișat de problema vastă, depășind granițele epistemologicului, problemă ce traduce întocmai chestiunea noastră fundamentală, sub forma lui cum e cu puțință ceva nou.

Dacă am urmărit ceva nou numai în zonele cunoașterii, e pentru că, în definitiv, însăși cunoașterea ține mai mult decât de simpla epistemologie: e revelația primordială a vieții spiritului; e una din tainele acestuia; e, poate, destăinuirea sa dintîi. În înțelesul că ține de un adevărat destin, actul cunoașterii îmbracă o demnitate, ce nu ar trebui nesocotită. De aceea, ne-am ferit statornic să confundăm problema lui ceva nou fie cu problema predicăției, ridicată de sofști ori megarici, fie cu problema amestecului genurilor, propusă de Platon, după cum nu am asimilat-o nici cu metodele de invenție ale empiriștilor și raționaliștilor moderni, ba nici măcar cu pătrunzătoarea problemă kantiană a sintezei. Toate acestea exprimă, în felul lor, nevoia noutății, ori îi indică instrumentul, dar nu măsoară cu adevărat adîncimea lui cum e cu puțință ceva nou. Aproape peste tot am văzut că stăruie, la filozofi, un dublu joc între punctul de vedere al cunoștinței și cel al spiritului (de ex. tema unității științelor, la Bacon și Descartes, sau alteori a unității spiritului); iar faptul că pînă și Kant întîrzie mai mult asupra judecării decât asupra actului de a judeca, deci faptul că mai degrabă gînditul decât spiritul e o problemă pentru filozofi, ne-a îngăduit să îi depășim, în perspectiva acestuia din urmă. Ba, din punctul de vedere în care stăteam, nu am făcut numai să generalizăm pe ceva nou arătînd că exemplele istorice, chiar și sinteza kantiană, îi sînt simple cazuri particulare; dar am putut întrezări de ce nu se pune întrebarea noastră, în filozofia începătoare a lui Aristotel, și cît de bine s-ar putea ea pune în singurul exemplu de mare filozofie creștină, care era cea a lui Augustin. Și, răscolind sis-

temele cu tema acestui ceva nou, am putut pune în relief aspecte, pe care nu întotdeauna istoria filozofiei le valorifică. Am văzut dintr-o dată, cu Platon, ce dramatic caracter ia filozofia, în lumina problemei noastre, și ce relief căpăta ea, printr-o criză de tip zenonian, care traducea tocmai pe ceva nou. Cît de impresionantă devenea, atunci, nostalgia către contemplație din sînul platonismului! Viața spiritului părea să își curme neîncetat elanul de cunoaștere, o dată cu atingerea prin contemplație a regiunilor ideale, și totuși fiecare Idee atinsă era, în platonism, un imbold pe mai departe pentru cuceririle cunoașterii. Dacă Aristotel închide orizontul filozofiei și face, nespus mai mult decît autorul de mituri care e Platon, o mitologie a cunoașterii, e pentru că nu se interesează de viața spiritului și modurile ei. Firește, nici Augustin nu își pune răspicat întrebarea lui cum e cu puțință ceva nou. Dar antropocentrismul și subiectivismul filozofiei sale creștine, prefacerea aceea adîncă a misterului care este în misterul ce ești, înzestrau în chip potrivit augustinismul pentru temele ce dezbatem. Am văzut — mai departe — după încercarea tomistă de lărgire a aristotelismului, cît de reabilitat filozofic se înfățișa empirismul, în lumina problemei lui ceva nou. Dacă, pentru început, gustul invenției era numai metodic în empirism, ajungîndu-se astfel la enciclopedism, trebuia să vină Locke, pentru ca, prin interiorizare și suspendare a invenției, să se atingă treapta critică. Oricum însă, empirismul pune deschis problema legăturii sintetice în cadrul cunoașterii, Hume adîncind lucrurile, prin aceea că cerceta nu numai cum se leagă două elemente diferite ale cunoscutului, dar două momente diferite ale spiritului însuși. În felul acesta, el ajungea la o criză care nu ținea de imposibilitatea lui ceva nou, ci dimpotrivă, de o impresionantă risipire a conștiinței în noutate. Ce putea fi mai semnificativ decît o astfel de criză? În sfîrșit, în lumina aceleiași teme a lui ceva nou, raționalismul își arăta îngrădirile, ele izvorînd din aceea că, deși doctrina urmărea să dea metode de invenție, accentua prea mult asupra metodei în invenție și răpea acesteia din urmă libertățile. Unde mai este spiritul, într-o lume cu desăvîrșire mecanizată? Matematismul limitativ al raționaliștilor, deși conceput spre a răspunde nevoii de noutate, creează o înfundătură pentru tema lui ceva nou. Cu dezordinea lui Hume pe de o parte, cu inacceptabila cristalizare geometrică

a vieții spiritului în raționalism pe de alta, schița istorică a lui cum e cu puțință ceva nou se închidea în pragul deșteptării kantiene.

Ce a devenit de-a lungul acestei schițe istorice tema, după noi fundamentală în filozofie, a lui cum e cu puțință ceva nou? S-a precizat, pe măsură ce o adânceam, ca temă a lui cum „a fost” cu puțință ceva nou. Așa apare la Kant, și cu această trăsătură definește ea la propriu exercițiul filozofiei. Ni se pare limpede acum, că, în lumina problemei noastre, misiunea filozofiei nu e de a spori cunoștințele, nici de a crea instrumente care să îngăduie sporirea lor metodică, ca de a reprezenta luarea de conștiință a spiritului în act. Filozofia nu este, în mod normal și explicit, viață a spiritului; ea e reflexie asupra vieții spiritului. Negreșit, ca orice formă de manifestare a spiritului, în ordinea cunoașterii ori în altă ordine, filozofia e și ea, de fapt, invenție în act, adică manifestare de viață. Ba uneori manifestarea e atît de vădită încît devine mai mult decît stare de fapt: capătă un preț teoretic, așa cum dădeam noi înșine unei filozofii a prezentului viu, interiorizate, însetate de certitudine, din augustinism, sau cum privea însuși Descartes modul viu al desfășurării *Meditațiilor* sale. Dar aici e vorba mai degrabă de filozofare decît de o filozofie constituită; iar oricît de oportună ar fi în multe cazuri revenirea prin filozofare la faptul fundamental al vieții spiritului, acțiunea intimă a acestuia nefiind specifică filozofiei ci proprie oricărei alte manifestări creatoare a lui, filozofia nu se poate defini în chip îndestulător prin participarea la o asemenea viață. Ba dimpotrivă: avînd ca obiect viața spiritului, filozofia se definește tocmai prin distanța față de cea din urmă.

Înțeleasă deci în orizontul lui cum a fost cu puțință ceva nou, filozofia devine, în loc de act (deși în parte încă act), o adevărată posteritate a actului. De aceea sarcina ei nu e să găsească ori să întreprindă ceva esențial nou. Istoria lui cum e cu puțință ceva nou conduce, în cele din urmă, la condamnarea noutății prin filozofie. Departe de a spori lumea, ea se însărcinează abia să o facă într-adevăr cu puțință. Filozofia nu aduce un dincolo: e în chip esențial îndeletnicire cu lumea aceasta. Ea reabilitează actualul pe toate planurile, îi dă o neobișnuită gravitate, încercîndu-l de mister, și face, din evidențele firești ale bunului simț, problemele nefirești ale cugetării. Aristotel are o singură

dată dreptate, cînd arată că filozofia se naște din uimire. Numai că o spusese înainte de el Platon. Am arătat la timp cît de semnificativă filozofic e doctrina lui Augustin, în sînul căreia faptul banal al memoriei, ori chestiunea ca și de la sine înțeleasă a timpului devin temele cele mai tulburătoare cu putință. Și nimic nu e mai expresiv, în această privință, decît răsturnarea pe care o aduce filozofia în considerarea enigmelor universului, atunci cînd nu spune, împreună cu tot ce izvorăște din bun simț: misterul este, ci mister ești. Dintr-o dată cu ea, subiectivitatea — care e locul central al concretului — își recîștigă toate drepturile.

Filozofia, înțeleasă ca reabilitare a lumii acesteia, poate părea o întoarcere la concepția bunului simț. E însă tocmai pe dos — și avem încă o dată prilejul de a ne împotrivi lor — de cum se întîmplă în aristotelism și tomism, filozofii ale „bunului simț”. Acestea din urmă pleacă de la el și își fac un titlu de mîndrie din faptul că îl prelungesc, în timp ce filozofia cea potrivită abia revine la temele bunului simț, pe care se străduie să le fundamenteze. De altfel, nu concepția bunului simț ci doar materia ei regăsește filozofia. Și o regăsește tîrziu, ca o cucerire, nicidecum ca o presuposiție. Trebuia o întreagă criză sofistă, cu atît mai tulburătoare cu cît punea în lumină starea paradoxală a „evidențelor”, pentru ca Socrate să ajungă la problema ce deschide filozofia: cum e cu putință ca oamenii să se înțeleagă între ei. Este aici respect față de bunul simț? E exact pe dos: o revoluție împotriva bunului simț, spre a restabili în cele din urmă tocmai adevărurile acestuia. Toată lumea știe ce înseamnă a fi în mișcare: singur sofistul nu o știe. Toți cred a ști cum e cu putință viața spiritului. Singur filozoful o caută.

Că nu se întîmplă astfel o sporire de adevăruri — sînt destui progresiști care să o regrete. Se întîmplă totuși în fond ceva mai de preț, anume o reliefare și adîncire a lumii de față, despre care se uită prea des că e unica. Filozofia năzuiește să fie reabilitarea ei, a lui *hic et nunc* din cuprinsul ei. Idealismul acela — dacă idealism poate fi numit — care se împotriva raționalismului sub cuvînt că ultimul construiește o lume deasupra celei actuale, nu avea alt rost decît să reabiliteze concretul.<sup>1</sup> De ce am cere filo-

<sup>1</sup> Teoria „experienței” la Kant e centrul interpretării școlii de la Marburg, la al cărui idealism se face aluzie mai sus.

zofiei să ne dea mai mult decît atît ? Drama lumii se petrece aici, iar noi sîntem în ea. Filozofia e conștiința consubstanțialității noastre cu întregul lumii. E de prisos să încerci a o părăsi pe aceasta, degradînd-o în favoarea altei lumi. Un Platon — poate greșit înțeles — care ar năzui către altă lume, nu spre a o face posibilă ci spre a o uita și nesocoti pe aceasta, ar fi cel mai puțin inspirat dintre cugetători. Filozofia te învață, în cele din urmă, că lumea „cealaltă” e contemporană cu lumea aceasta !

De vreme ce, prin ea însăși, filozofia nu duce la ceva esențial nou, ai fi ispitit să crezi că ea nu se orientează către viitor ci spre trecut. Nu făcea așa însuși Kant, care trimitea îndărăt, către știința lui Newton, și nu se deschidea defel spre geometriile noneuclidiene de mai tîrziu ? Dar e nedreptatea cea mare care ar putea lovi întemeierea noastră filozofică. În felul în care înțelegem filozofia, ea e singura disciplină conștient deschisă spre viitor. Numai că viitorul, în ordinea filozofiei, nu înseamnă ceea ce nu este încă ; ci înstăpînirea în ceea ce este. Departe de a fi știință a lui ce este, a estimilor, ea e o știință a lui cum e cu puțință ce este. Ființa e tocmai viitorul ei, iar filozofia se distanțează de aceasta spre a o găsi cu adevărat. Ce mai au de făcut și încotro mai pot să se îndrepte filozofiile care pleacă de la ființă ? Știm bine că ele sînt totuși numeroase și că iau tot soiul de înfățișări. Dar le-am cuprins pe toate sub denumirea de filozofie a cauzelor sau filozofie a Principiului — norma lor statornică fiind că ceea ce precede e mai de preț decît ceea ce urmează —, iar tocmai despre acest tip de filozofie, pe care cutezăm a-l respinge, am arătat că se orientează spre trecut. Căci prevede o permanentă degradare a Principiului în consecințe<sup>1</sup>, pe de o parte, și o neostenită nostalgie a consecinței după Principiu, pe de alta. În perspectiva lor, prin urmare, viața spiritului nu s-ar îndruma către altceva, ci către ceea ce e dinainte prezent în înseși lucrurile unde trebuie regăsit. Adevărurile acelea veșnice, pe care Descartes caută să le regăsească peste tot, sînt într-adevăr trecutul spiritului ; pe cînd știința lui Newton, către care iar nu de la care Kant pleca, reprezintă viitorul său. Descartes, ca orice filozof al cauzelor, cercetează și contemplă

---

<sup>1</sup> La Descartes, Dumnezeu trebuia să facă mai mult decît un act de creație : să conserve, printr-o permanentă asistență, lumea creată.



în viitor urmele trecutului. Filozofia lui cum „a fost“ cu puțință ceva nou, în schimb, nu înțelege pe „a fost“ decît ca distanță a spiritului față de propria sa viață, care e neîncetat dispoziție către viitor. Filozofia e posteritate a actului. Ca posteritate, ea a putut face un moment să se creadă că trimite îndărăt; pentru că însă nu e o știință a posterității ci a actului, ea trimite mai ales înainte.

De aceea, fiindcă ea nu orientează spre trecut, este instrumentul memoriei atît de puțin revelator în reconstruirea vieții conștiente, pe care o face filozofia. Dintre facultățile spiritului, memoria joacă, poate, rolul cel mai puțin hotărîtor. În nici un caz ea nu poate fi un mod dominant în desfășurarea spre ceva nou, spre altceva, a spiritului, ci numai un mod auxiliar. Încercarea curioasă a lui Condillac de a reface, aproape exclusiv prin memorie, întreg cîmpul de idei al conștiinței cunoscătoare, poate fi plină de ingeniozitate: ea ne pare esențial nefilozofică. E lesne de văzut cît de puțin favorizează desfășurarea spre ceva nou a spiritului afirmația unui Condillac: cu cît ai memorie mai multă, cu atît ai idei mai numeroase. Mitul acelei statui, înzestrată numai cu simțul mirosului și capabilă, într-o largă măsură prin această „senzație transformată“ care e memoria, să capete idei particulare și chiar idei abstracte, e sortită să ilustreze antipodul vieții spiritului. Viața nu e un simplu transformism, iar activitatea spiritului e mai mult decît simpla prelucrare a unor date inițiale. Ea e pornire spre „altceva“. Memoria dă de același, nu de altceva: și de aceea nu ea transcrie biografia conștiinței noastre.

Caracterul neproductiv și străin de invenție al memoriei o definește ca o rezistență adusă de spirit sieși. Nu cumva rezistența e mai vastă și în același timp mai intimă de cum o poate arăta memoria? Aceasta din urmă nu ar fi decît substitutul unei porniri adînc stabilizatoare a spiritului, pornirea spre contemplație. Mai mult decît senzație prelungită, cum voia Condillac, socotim actul memoriei o contemplație degradată și prelungită. Înțeleasă însă ca un substitut al contemplației, memoria readuce la suprafață cea dezbattere dramatică dintre modul contemplativ și cel activ al conștiinței, dezbattere care ne-ar putea da viziunea finală a filozofiei.

Cît de adînc e pentru filozofie mitul lui Narcis!<sup>1</sup> Întreg destinul spiritului, frămîntat între contemplație și acțiune, e în joc o dată cu el. Dar am înțeles statornic cunoașterea ca o formă de acțiune, iar atunci antinomia s-a prefăcut în una a contemplației și cunoașterii. Nimic nu e mai nepotrivit decît a socoti că actul de cunoaștere este un mod al contemplației — direct, cum consideră încă mulți comentatori că se întîmplă cu Ideile platonice, ori indirect, cum face filozofia Principiului sau cea a memoriei. Și totuși, cum ar fi cu puțință această aproape statornică asimilare a cunoașterii și contemplației, dacă viața spiritului nu ar fi orientată și către forme de odihnă? Putem oare ascunde pînă la capăt că spiritul însuși năzuiește să își împlinească și să își curme destinul în contemplație? Așa cum contemplația stă sub semnul unei instabilități a omogenului din ea, cunoașterea tinde, după legea știută, să își ducă eterogenul pînă la granițele omogenității. Viața spiritului e ca o exaltare către alte moduri decît ale sale. Ceva grandios și tragic, ca o vastă aspirație către ordinea incoruptibilă, către moarte, vine să dea adîncime spiritului, în neostenita sa desfășurare.

E parcă o dublă instabilitate în spirit: cînd cunoaște, vrea să contemple; cînd contemplă, tinde să recadă în cunoaștere. Niciodată spiritul nu e lipsit de gustul adevărului, iar odată „găsit“ acest adevăr, memoria, ca o zeiță Echo atotrepetitoare, încearcă să prefacă desfășurarea spiritului spre altceva în una infinit tautologică. Totuși, ce ar putea contempla spiritul spre a-și satisface cu adevărat setea sa de adevăr și stabilitate? Să contemple o altă lume? Dar, întocmai lui Narcis, spiritul nu știe altă lume. Să se contemple pe sine? Dar atunci cum poate fi viu, cum se mai poate cunoaște pe sine? Căci spiritul rîvnește la harul contemplației fără a consimți să piardă privilegiile cunoașterii. El nu se întrebă dacă astfel nu cumva se degradează, înfăptuind, prin trecerea de la contemplație la cunoaștere, o adevărată „cădere“; iar istoria filozofiei e poate, în privința aceasta, istoria cugetării degradate, care năzuiește să recucerească ceea ce pierduse.

---

<sup>1</sup> Tema lui Narcis alcătuiește subiectul cărții filozofului contemporan Louis Lavelle: *L'Erreur de Narcisse*, Paris, 1939. Aproape totul deosebește interpretarea acestuia de cea dată aici.

Și poate că spiritul este și mai complex decât Narcis: cine știe dacă nu e un adevărat anti-Narcis! Căci în timp ce primul se sfîșia între contemplație și acțiune, dar sfîrșea într-un fel undeva, în istovirea prin contemplație nefericită, dacă nu cumva, mai înainte, își tulburase apele prin nechibzuința acțiunii, spiritul ocolește atît un exces cît și pe celălalt, împăcînd moartea și viața într-o aceeași desfășurare paradoxală. Avînd drama lui Narcis, spiritul nu are și destinul acestuia.

Sfîșiat între contemplație și cunoaștere, între pornirea de a ieși din sine spre a se fixa și cea de a se abandona sieși spre a se pierde în devenire, spiritul împletește moartea cu viața, năzuind către împietrirea propriei sale însuflețiri. Dacă, în chip obișnuit, contemplația dă pe „dincolo“, în timp ce cunoașterea adîncește în lumea de aici, de astă dată năzuința spiritului către lumea cealaltă nu e decît o mai adîncă înțelegere a celei de față. Spiritul sfîrșește prin a considera propria sa desfășurare, împăcînd astfel contemplația cu o cunoaștere asupra căreia iar nu dincolo de care se aplică. În exaltarea sa către fixitate și moarte, el recucerește propria sa viață.

Ce altceva decât un asemenea exercițiu definește filozofia? De aceea ea este poate considerarea vieții spiritului, din perspectiva morții sale.

## TRADUCEREA CITATELOR, EXPRESIILOR ȘI CUVINTELOR

p. 13. *philosophia perennis* = filozofie durabilă.

*ingenium perenne* = spirit nepieritor (V. și pp. 14, 16, 17, 19, 21).

p. 15, notă. Din acest unghi, întreaga istorie a filozofiei, în măsura în care se raportează la această problemă, se poate împărți în două: realismul natural, pe de o parte, și, pe de altă parte, toate tipurile de eroare idealistă care se pot concepe, sub orice formă ar fi ea exprimată.

p. 31. *μαντεία* = extravaganta (V. și pp. 33, 39, nota 1, 47, 54, 89).

p. 31, notă. *ἀτομία* = fără-de-loc.

p. 81, nota 3. *γένος* = gen.

p. 86. În realitate, este ideea de raportare și relativizare pe care Platon o introduce în cele mai subtile speculații, substituind-o absolutului, în sensul conceput de eleatism.

p. 109. *voûς* = spirit (V. și pp. 116, 122).

p. 124, nota 3. *tabula rasa* = ignoranță absolută (V. și p. 246).

p. 125, nota 2. formă.

p. 126, nota 1. Nu gândirea omului este cea care formează conceptele genurilor și speciilor prin compararea și separarea celor percepute, ci, după Aristotel, aceste concepte există dinaintea oricărei gândiri omenești formînd *esența* eternă și necesară fiecărui lucru în parte care ține de ele.

p. 130, nota 1. *das Wirklichkeitsproblem* = problema realității.

*das Wahrheitsproblem* = problema adevărului.

p. 134, nota 1. Dogmatismul definește obiectul ca pe un dat, întrucît îl consideră produs al unor factori finiți, deci epuizabili.

p. 136, nota 1. Așa precum lucrul izolat apărut prin conlucrarea dintre formă și materie reprezintă ceva nou față de cei doi factori,

tot astfel este și cunoașterea enunțată în concluzie; dar ea rămîne un produs al premiselor, și, în această privință, este încă dinainte conținută potențial în acestea.

p. 140, *notă*. Astfel, Aristotel a fost numit marele metodic; venind din Platon, recunoaștem în el doar tehnicianul sistematic.

p. 147. Nu știu de ce e, Doamne, înspăimîntătoare, adîncă și nesfîrșita ei multiplicitate.

p. 148. și acest lucru este spiritul meu, și acest lucru sînt eu însumi.

p. 149. în tine, spirit al meu, măsor timpul.

p. 150. Și iată (Doamne), Tu erai înăuntrul meu, iar eu în afară.

p. 151. Tu, cel ce vrei să afli, știi că ești? Știu. De unde știi? Nu știu. Simți că ești simplu sau multiplu? Nu știu. Știi că ești pus în mișcare? Nu știu. Știi că gîndești? Știu. Așadar, e adevărat că gîndești.

Cine se îndoiește că totuși trăiește, și își amintește, și înțelege, și vrea, și gîndește, și știe, și judecă? Pentru că, chiar dacă se îndoiește, trăiește; dacă se îndoiește, își amintește de ce se îndoiește; dacă se îndoiește, înțelege că se îndoiește; dacă se îndoiește, vrea să fie sigur; dacă se îndoiește, gîndește, știe că nu știe; dacă se îndoiește, apreciază că nu trebuie să fie de acord cu orice. Căci, de altfel, oricine se îndoiește nu trebuie să se îndoiască de toate acestea: dacă acestea nu ar fi, nu ar putea să se îndoiască de nici un lucru.

p. 152. a trăi, a-și aminti, a înțelege, a voi, a gîndi, a ști, a judeca (V. și pp. 158, 159, 162, 165).

*cogito, ergo sum* = gîndesc, deci exist (V. și p. 165).

p. 153. spre Tine, Doamne, mi-am îndreptat rugile.

p. 154. despre cer, și stele, și soare și lună.

p. 161. *secundum illam (veritatem)* = conform celui (adevăr).

*de illa* = despre acel [adevăr].

p. 163, *nota 2*. Platon a scris ca să fie citit cu mai multă plăcere decît ca să convingă mai mult.

p. 164. *sapientia* = judecată.

*scientia* = cunoaștere.

p. 166. *supra mentem* = dincolo de judecata obișnuită.

el nu dovedește, el arată.

p. 168. *animus* = suflet.

*anima* = suflare.

p. 170. *signum* = semn.

*verbum* = cuvînt.

*nomen* = nume.

p. 185, nota 3. Acel *dacă vei fi crezut nu vei înțelege* este și va rămîne veșnic carta oricărei filozofii creștine.

p. 191. care nu a fost într-atît un adept al peripatetismului pe cît a răstălmăcit filozofia peripatetică.

p. 195. încît să fie cel care își subzistă.

*hic et nunc* = aici și acum (V. și p. 326).

p. 198. *impressa* = imprimată.

*expressa* = exprimată.

*id quod* = ceea ce.

*in quo* = în care.

Se spune în general că unul este pasiv, din unicul motiv că acela care era în putere primește ceea ce există virtual la altul.

*recipit* = primește.

p. 199. *sensus agens* = simț activ.

p. 199, nota 1. După cum [...] nuanțele culorilor aparțin simțului vederii, tot astfel tipurile de fantasmе aparțin intelectului posibil.

p. 200, nota 3. Căci omul nu ar fi pe de-a-ntregul creat de natură dacă nu ar avea în el principiile prin care ar putea desăvîrși operația de înțelegere; iar pe această nu ar putea-o desăvîrși decît prin intelectul posibil și prin cel activ. Iată de ce perfecțiunea naturii omenești cere ca fiecare din acestea să existe în om.

p. 205, nota 4. Între cunoscător și [lucrul] cunoscut nu se realizează similitudinea care există conform armoniei din lucru, ci [care există] conform reprezentării.

p. 210, nota 1. adevărul se definește prin adecvarea intelectului cu lucrul.

p. 211, nota 3. cum participă [știința] la cunoașterea ființei.

p. 213, nota 3. Cum ar trebui să fie un discurs asupra metodei pentru a-și dobîndi dreptul de a se numi tomist?

p. 217, nota 1. deși Dumnezeu ne e cunoscut prin cele create de El, nu faptul de a fi cunoscut de noi este [lucrul] cel mai important.

p. 220. *intellectus ipse* = cunoașterii însăși.

p. 220, nota 2. Există două feluri de științe. Unele provin din principiile cunoscute prin lumina naturală a intelectului, cum sînt aritmetica, geometria și [alte] de acest fel.

p. 221, nota 1. cum se prezintă aceeași cunoaștere la elev și magistru.

[...] căci pe cît e aceeași pentru lucrul știut, pe atît nu [e aceeași] pentru căile de înțelegere prin care pricepe.

p. 227. *deus ex machina* = intervenție divină.

p. 232. *ars indicii* = arta de a arăta (V. și p. 238).

*experientia litterata* = experiența cunoașterii.

p. 233. *via et ordine* = cu metodă și ordine.

p. 235, nota 3. *idola fori* = idolii forului.

p. 236. *coniecturam probabilium* = judecată probabilă.

p. 237. *impatientia dubitandi* = imposibilitatea de a pune la îndoială.

p. 239, nota 1. *unio* = uniune.

*unitas* = unitate.

p. 265. elemente necesare priceperii.

p. 275. Să nu ni se lenevească spiritul (V. și p. 318).

*tarditatem ingenii* = încetineala minții.

p. 285. *mathesis universalis* = știință universală (V. și pp. 285, 286).

p. 287. Aceste lungi înlănțuiri de cunoștințe, toate simple și lesne de priceput.

p. 304. Cînd Dumnezeu socotește și gîndește — se face lumea.

p. 309, notă. ... acest mozaic conceptual care devine pentru el [Descartes] realitate.

p. 310. dacă B va fi în A,  $A + B = A$ .

p. 311. ceea ce trece dincolo de geometrie ne depășește.

p. 318. *neferietur* = nelenevire.

# CUPRINS

<b>Introducere</b> .....	<b>7</b>
<b>Cap. I — Întemeierea platonică a filozofiei însăși</b> .....	<b>22</b>
Maieutica .....	27
Reminiscenta .....	35
Dialectica .....	47
Ideile .....	57
Cum e cu putință ceva nou .....	71
Încheieri .....	88
<b>Cap. II — Aristotel sau politeismul cunoașterii</b> .....	<b>94</b>
Primatul ființei .....	96
Formă și materie .....	106
Intellect pasiv și intelect actualizator .....	113
Cunoașterea în aristotelism .....	122
Încheieri .....	134
<b>Cap. III — Augustinismul, mod creștin al filozofiei</b> .....	<b>141</b>
Mister și subiect .....	146
Certitudinea augustiniană .....	153
Interioritatea .....	162
Iluminația .....	171
<b>Cap. IV — Încercarea lui Toma din Aquino</b> .....	<b>184</b>
Precizări tomiste .....	189
Cunoaștere și ființă .....	201
Realism tomist .....	209



Cap. V — Empirismul în lumina lui ceva nou .....	225
Bacon .....	229
Locke .....	240
Hume .....	254
Încheieri .....	267
Cap. VI — Raționalismul și logica invenției .....	271
Presupozițiile invenției .....	272
Invenție și matematism .....	284
Invenție fără matematism .....	295
Sensul problemei lui ceva nou .....	305
Încheiere .....	315
<i>Traducerea citatelor, expresiilor și cuvintelor</i> .....	331

Culegere și paginare HUMANITAS

Printed and bound in Germany  
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH  
A member of the Mohndruck printing group

... problema fundamentală „Cum e cu putință ca spiritul să nu fie la nesfârșit tautologic, ce anume îl însuflețește, în ce măsură devine, cu alte cuvinte cum se înnoiește neîncetat“ stă, chiar atunci când nu e limpede pusă, în inima oricărei filozofii viabile.

C. NOICA

... ceea ce rămîne pînă la urmă [din Noica] e bucuria de a gîndi, farmecul originar al ideii, jucîndu-se [...] cu fragmentele lumii.

A. PLEȘU